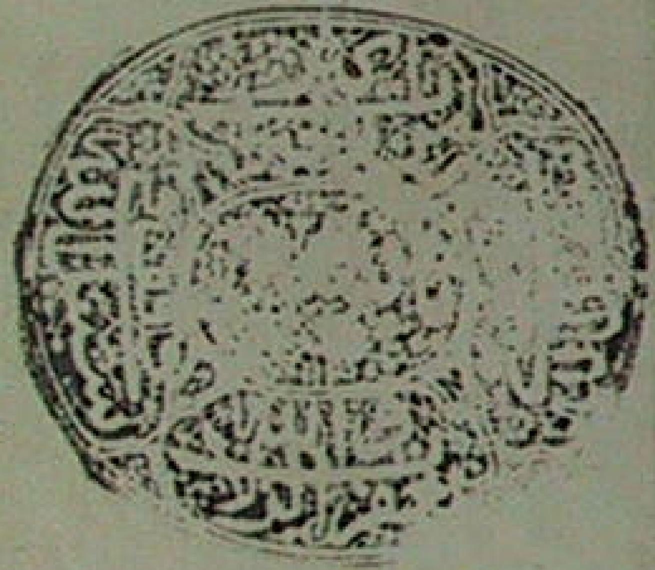


كمال الدين علي الخيالي

٥٨١٥٩١
٦٧

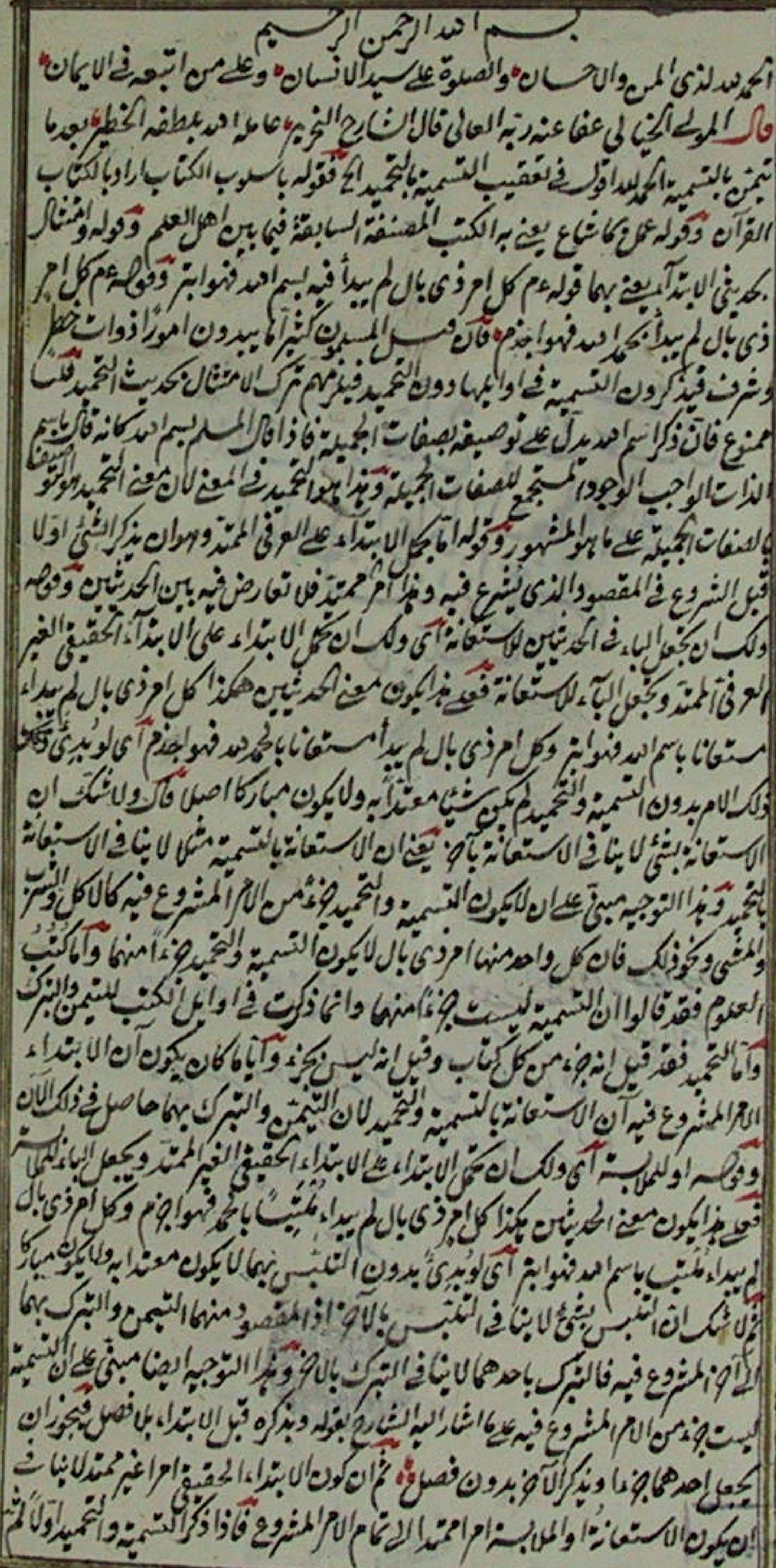
الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاجي بشير اغا دار السعادة الشريفة
سنة ثمان وخمسين
ومائة وألف





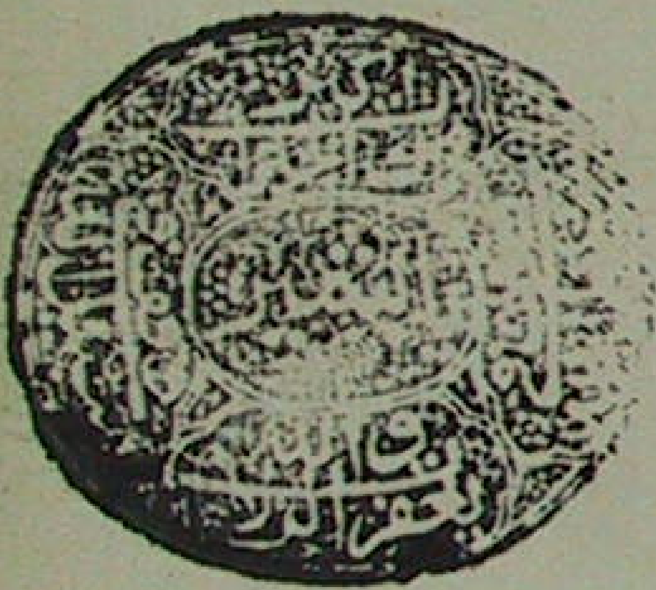
هذه النسخة المفتشة من وقف مولانا حضرة اغاء دار السعادة
الحاج بشير وقفه للمحل المزبور من حجر على كل شيء قدير رحمه الله العفو الودود
محمد امين المفتش باوقاف الحرمين المحترمين
عفي له





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي المن والاحسان والصلوة على سيد الانسان وعلى من اتبعه في الايمان قال المولى الخيالي عفا عنه ربه العالي قال الشارح النحرير عامله الله بلطفه الخطير بعد ما تيمن بالتسمية والحمد لله اولى في تعقيب التسمية بالتحميد الخ فقوله باسلوب الكتاب اراد بالكتاب القرآن وقوله عملا بما شاع يعني به الكتب المصنفة السابقة فيما بين اهل العلم وقوله وامتثالا لحديثي الابتداء يعني بهما قوله عم كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وقوله عم كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو اجذم فان قيل المسلمون كثيرا ما يبدون امورا ذوات خطر وشرف فيذكرون التسمية في اوائلها دون التحميد فيلزمهم ترك الامتثال بحديث التحميد قلنا ممنوع فان ذكر اسم الله يدل على توصيفه بصفات الجميلة فاذا قال المسلم بسم الله كانه قال باسم الذات الواجب الوجود المستجمع للصفات الجميلة وهذا هو التحميد في المعنى لان معنى التحميد هو توصيف بالصفات الجميلة على ما هو المشهور وقوله اما بحمل الابتداء على العرفي الممتد وهو ان يذكر الشيء اولا قبل الشروع في المقصود الذي نشرع فيه وهذا امر ممتد فلا تعارض فيه بين الحديثين وقوله ولك ان تجعل الباء في الحديثين للاستعانة اي ولك ان تحمل الابتداء على الابتداء الحقيقي الغير العرفي الممتد وتجعل الباء للاستعانة فعلى هذا يكون معنى الحديثين هكذا كل امر ذي بال لم يبدأ مستعانا باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ مستعانا بالحمد لله فهو اجذم اي لو بدئ ذلك الامر بدون التسمية والتحميد لم يكن شيئا معتدا به ولا يكون مباركا اصلا فان قلت ولا شك ان الاستعانة بشيء لا ينافي الاستعانة بآخر يعني ان الاستعانة بالتسمية مثلا لا ينافي الاستعانة بالتحميد وهذا التوجيه مبني على ان لا يكون التسمية والتحميد جزءا من الامر المشروع فيه كالاكل والشرب والمشي ونحو ذلك فان كل واحد منها امر ذي بال لا يكون التسمية والتحميد جزءا منها واما الكتب العلوم فقد قالوا ان التسمية ليست جزءا منها وانما ذكرت في اوائل الكتب للتيمن والتبرك واما التحميد فقد قيل انه جزء من كل كتاب وقيل انه ليس بجزء واياما كان يكون ان الابتداء الامر المشروع فيه آن الاستعانة بالتسمية والتحميد لان التيمن والتبرك بهما حاصل في ذلك الآن وقوله او للملابسة اي ولك ان تحمل الابتداء على الابتداء الحقيقي الغير الممتد وتجعل الباء للملابسة فعلى هذا يكون معنى الحديثين هكذا كل امر ذي بال لم يبدأ متلبسا بالحمد فهو اجذم وكل امر ذي بال لم يبدأ متلبسا باسم الله فهو ابتر اي لو بدئ بدون التلبس بهما لا يكون معتدا به ولا يكون مباركا ولا شك ان التلبس بشيء لا ينافي التلبس بالآخر اذ المقصود منهما التيمن والتبرك بهما في الامر المشروع فيه فالتبرك باحدهما لا ينافي التبرك بالآخر وهذا التوجيه ايضا مبني على ان التسمية ليست جزءا من الامر المشروع فيه على ما اشار اليه الشارح بقوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزءا ويذكر الآخر بدون فصل ثم ان كون الابتداء الحقيقي امرا غير ممتد لا ينافي ان يكون الاستعانة او الملابسة امرا ممتدا الى تمام الامر المشروع فيه فاذا ذكر التسمية والتحميد اولا ثم



تم يبدأ الامر المشروع فيه بلا فصل صح ان يقال آن الابتداء هو آن الاستعانة والتلبس بالتسمية والتحميد وذلك لاجتماع كل واحد من التلبس والاستعانة والابتداء الحقيقي في آن واحد هو آن الابتداء الحقيقي لكن الاستعانة والتلبس يستمران الى تمام الامر المشروع فيه بخلاف الابتداء الحقيقي كما عرفت فتامل والله الموفق قال المتوحد بجلال ذاته الظاهر ان الباء صلة التوحد يقال توحد برأيه اي تفرد به واستقل الخ فقوله يقال توحد برأيه اي تفرد به واستقل يعني لم يحتج في رأيه وتدبيره الى الغير يقال توحد الله بعصمته اي عصمه ولم يكله الى غيره كذا في الصحاح وفي شرح المواقف يعني ان الله تعالى تفرد بعصمته ولم يفوض عصمته الى غيره اصلا وقوله على نهج حصول الصورة هذا ناظر الى قوله والذات الجليلة يعني ان الاصل هو ان يقال الصورة الحاصلة لكن قدم الحصول على الصورة فقيل حصول الصورة تنبيها على نكتة هي ان الصورة لا يتصور بدون الحصول فهنا قدم الجلال على الذات فقيل جلال ذاته تنبيها على ان الذات لا يتصور بدون الجلال وقوله ومنه التكون والتولد التكون هو ان يصير الشيء حاصلا بلا عمل من المخلوقات وان كان حاصلا بفعل من الخالق تعالى وتقدس او يقال التكون هو ان يصير الشيء حاصلا بلا عمل ومدخل من الغير اصلا نظرا الى ظاهر الحال والتولد هو ان يصير الحيوان حاصلا بلا اب وام مثلا الحيوان المتولد من الماء الراكد في الصيف وهذا خلاف التوالد وهو ان يصير الحيوان حاصلا بين الاب والام بعمل حاصل بينهما وقوله ولما استحال في ذاته تعالى يحمل على الكمال يعني ان التكلف لما استحال في شانه تعالى يحمل اللفظ الدال عليها على الكمال بناء على ان الفعل الحاصل بالتكلف والمشقة يكون على وجه الكمال بخلاف ما اذا كانت حاصلة بدون التكلف والمشقة على ما هو المشهور وقوله فمعنى التوحد بجلال الذات الخ نشر بعد لف وقوله بالوحدة ناظر الى قوله اما للصيرورة بدون صنع وقوله او الكاملة ناظر الى قوله واما للتكلف ثم ان في وصفه تعالى بالوحدة الذاتية او الكاملة ردا على المعتزلة القائلين بان ذاته تعالى مشارك لذوات الممكنات في تمام الماهية ويمتاز عنها باحوال مخصوصة هذا ولكن بقي هنا بحث وهو ان الباء لما جعلت هنا للملابسة ينبغي ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة التوحد او لم تجعل ولا يحسن ان تجعل كونها للملابسة فيما لكونها صلة التوحد وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب هنا هو معنى الالصاق او معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة يكون من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا لمعنى الالصاق ثم ان كون صيغة التفعل للتكلف اصل شايع فيما بين اهل العربية وهذا الاصل يكفي في تفريع ما ذكره معناه وقوله فمعنى توحد بجلال ذاته الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة والحاصل ان في هذا المقام امورا مستدركة غير مذكورة في العلوم العربية اذ يمكن ان يقال مثلا قوله المتوحد بجلال ذاته يقال توحد برأيه اي تفرد به واستقل فمعنى الوصف المتوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون صيغة التفعل للتكلف ولما استحال في شانه تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى الوحدة بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال الذات فافهم اسعدك الله وقد ذكر بعض الافاضل ان الجلال لغة العظمة واصطلاحا هو الصفة

السلبية واللغوتي انسب ههنا وكمال صفاته هي الصفة الثبوتية ومطلع الصفة ونعوت الجبروت
هي الصفات السلبية وقال بعضهم قوله المتقدس اي المنزه المتطهر والشوايب الادناس من الشوب
بمعنى الخلط والسمات جمع سمة بمعنى العلامة قال بساطع حججه الاولى الخ والساطع الظاهر الجلي
والقوي العظيم ثم لا يخفى على من له معرفة بالتراكيب العربية ان ضمير حججه لو كان راجعا الى احد لم يفد الكلام
ان آية نبينا عم اعظم من آية ساير الانبياء وذلك لان كون نبينا مؤيدا بساطع حججه تعالى
لا ينافي ان يكون ساير الانبياء ايضا مؤيدا بساطع حججه تع نعم ان كون نبينا مؤيدا بساطع حججه تع
يفيد بطريق المفهوم ان نبينا لا يكون مؤيدا بغير ساطع حججه تع لكن هذا المفهوم لا يدل على ادعاه
من ان آية نبينا اعظم من آية ساير الانبياء ثم ان حجج الله تع وحجج النبي عم ان كانت كلها ساطعة
ينبغي ان يكون اضافة ساطع حججه من قبيل اضافة اخلاق ثياب كانه قال بحججه الساطعة وان
لم يكن كلها ساطعة بل كان بعضها ساطعة وبعضها غير ساطعة كانت الاضافة للتخصيص
مثل الاضافة في قولنا فاضل بني آدم قال بعض الافاضل فمحصل ما سبق ان الشارح ضمن خطبة كتابه
الاشارة الى مقاصد فن الكلام من مباحث الذات والصفات الثبوتية والسلبية ومباحث النبوة
والامامة الى غير ذلك لبراعة الاستهلال قال وبعد فان مبنى علم الشرايع الخ قوله اما على توهم اما
هذا مبني على انهم كانوا يجرون الموهوم مجرى المحقق كما ان الفقهاء ينزلون الشبهة منزلة اليقين احتياطا
قوله او على تقديرها وح يكون الفاء قرينة دالة على ثبوتها ويكون الواو عوضا عن اما ومع ذلك
يكون لعطف ما بعدها على ما قبلها قوله على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما وح يكون الواو لمجرد العطف
ولم يسمع كونه عوضا عن اما قوله كما وقع في المفتاح حيث قال في آخر فن البيان واما بعد فان خلاصة
الاصلين هذا ولك ان تجعل الظرف ههنا قائما مقام اما الشرطية فكانه قال واما حمدنا وصلينا
فاعلم ان مبنى علم الشرايع والاحكام ثم ان المراد بعلم الشرايع والاحكام هو علم الفقه لانه المسمى بعلم
الشرايع والاحكام على ما سيجيء ان شاء الله تع قال واساس قواعد عقايد الاسلام القواعد جمع الخ
ونقل عنه انه قال فان قلت اولا ان العقايد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون
الشيء اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس
العقايد لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه
فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية تشتمل الكتاب مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور
ممنوع ولو سلم فالعقايد بحسب اعتقادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقايد بحسب ذاتها وثانيا
المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الغير ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله
وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتقاد
فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس فتامل انتهى قوله وهي الاساس يعني ان المراد
بالقواعد ههنا هو المعنى اللغوي وهو الاساس قوله واساس العقايد الاسلامية هو الكتاب
والسنة المراد بعقايد الاسلام ههنا الاحكام الشرعية الاعتقادية فمنها ما يتوقف بالكتاب والسنة
كمباحث حشر الاجساد ونحوها ومنها ما لا يتوقف على الكتاب والسنة كمباحث اثبات الصانع وعلمه

وعلمه وقدرته ونحو ذلك وهذه المباحث وان لم يتوقف من حيث ذاتها على الكتاب والسنة
لكنها يتوقف عليها من حيث الاعتقاد بها وذلك لان هذه المباحث اذا لم يعتبر مطابقتها للكتاب
والسنة كانت بمنزلة العلم الالهي للفلاسفة فلا عبرة بها على ما ذكره المحققون قوله ومما يتوقف
على المسائل الكلامية يعني ان اثبات الكتاب واثبات السنة يتوقفان على اثبات الصانع والنبوة
ثم ان اثبات الصانع والنبوة يتوقفان على المسائل الكلامية فيكون المسائل الكلامية اساس اساس
عقايد الاسلام قوله لشمول الاولى للكتاب والسنة يعني ان القرينة الاولى وهي قوله مبنى علم
الشرايع والاحكام شاملة للكتاب والسنة لكونهما مبنى الاحكام الشرعية العملية كما ان علم الكلام كذلك
بخلاف القرينة الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس اساس عقايد
الاسلام قوله ويمكن ان يقال اساس العقايد ادلتها التفصيلية الخ يعني ان اساس العقايد ادلتها
العقلية او النقلية المذكورة في مواضع تلك العقايد على التفصيل ثم ان معرفة احوال تلك التفصيلية يكون
موقوفة على علم الكلام بناء على ان مباحث النظر ومباحث الدليل جزء من علم الكلام على ما هو المختار
في شرح المواقف وغيره فعلى هذا ايضا يكون علم الكلام اساس اساس العقايد قوله فيما نقل عنه ح
ان العقايد من الكلام اشارة الى ان العقايد بعض من الكلام بناء على ان كلمة من للتبعيض ووجه ذلك
ان مسائل هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات الوحدة والقدم للصانع تع واثبات الحدوث وصحة اعادة
الاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك العقايد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة المحتاج اليه في حشر
الاجساد على ما ذكر في شرح المواقف فمن ههنا يعلم ان العقايد بعض من علم الكلام قوله فاساسها اساسه
اي فاساس العقايد اساس الكلام قوله الحصر المذكور ممنوع اي لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف الا
على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لا على الآية
قوله فالعقايد بحسب اعتقادها الخ فاللازم ان العقايد بحسب اعتقادها يتوقف على العقايد
بحسب ذاتها ولا استحالة في ذلك لتغاير جهة التوقف قوله المتبادر من اساس الشيء هو
الاساس بالذات اي لا نم ان الكتاب اساس الكلام اذ المتبادر من لفظ الاساس هو الاساس بالذات
والكتاب اساس الكلام بحسب اعتقادها لا بحسب الذات فلا اشكال قوله لا بعض مسائله
والا يلزم ان يكون علم الكلام اساس نفسه لان بعض مسائله يتوقف على بعض آخر الا انه
لا استحالة في ذلك لتغاير الجهتين لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص فلا عبرة فيه هذا
ولك ان تقول المراد بالقواعد معناها الاصطلاحي واضافة القواعد الى العقايد الاسلامية
اضافة العام الى الخاص وح فاما ان يراد بعقايد الاحكام الشرعية الاعتقادية كما عرفت واما
ان يراد ههنا ما هو الاعم من الاعتقادية والعملية واما ان يراد بها العملية فقط حتى لا يلزم
كون الكلام اساس نفسه فتامل هذا والله المستعان قال هو علم التوحيد والصفات اي علم يعرف فيه
قوله اي علم يعرف فيه ذلك يعني ان المراد بعلم التوحيد هو العلم المعهود الذي يعلم منه التوحيد والصفات
فالمراد به معناه الاضافي ويكون الاضافة للتعريف والاشارة الى العلم المعهود قوله ويمكن ان
يراد المعنى اللقبي اللقب اسم مشعر بالمدح او الذم والاسم ههنا مشعر بتوحيده تع واتصافه بالصفات الكمالية

[illegible]

فيكون مشعرا بالمدح كما لا يخفى قوله فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر نظرا الى التوجيهين المذكورين
معا يعني ان الشارح انما اورد قوله الموسوم بالكلام بعد قوله علم التوحيد والصفات بناء على ان لفظ
الكلام كان اشهر اسماء علم الكلام فيكون قوله الموسوم صفة كاشفة قوله اشارة الى فائدة من فوائد
يعني ان فوائد علم الكلام كثيرة على ما ذكر في الكتب المبسوطة وقد اشير ههنا الى فائدة منها وهي ان
ان هذا العلم هو المنجي عن الشكوك والاوهام في العقايد الدينية لان دلائلها عقلية كانت او نقلية
مؤيدة بالادلة السمعية فح لا يبقى فيها شك ولا وهم اصلا على ما ذكره المحققون قال نجم الملة والدين
هما متحدان بالذات الخ قوله فان الشريعة من حيث انها تطاع دين المراد بالشريعة ما جاء به النبي عم
من الله تعالى فيتناول الاحكام الشرعية الاعتقادية والعملية جميعا قوله وفي الصحاح الشريعة مشرعة الماء
وهو مورد الشاربة والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين قوله يقال دانه دينا اي ذله واطاعه
قوله والاملال بمعنى الاملاء اي بمعنى الكتابة وفي الصحاح مل عليه بمعنى املى يقال امللت الكتاب
اي كتبته قال في دار السلام اي الجنة سميت بها الخ قوله سميت بها اي بدار السلام لسلامة اهلها
اي الجنة قوله فاضيف اليها اي اضيف الدار الى الله تعالى تشريفا للجنة ... تعظيما
قوله ومعنى هذا الاسم اي ومعنى اسم السلام الذي هو اسم الله تعالى هو الذي ... سلام وبه السلام
اي هو المعطي للسلامة في المبدا والمعاد كذا في شرح المواقف قوله فوجه تخصيص هذا الاسم ظ
يعني ان وجه تخصيص اضافة الدار الى السلام الذي هو اسم من اسمائه تعالى ظاهر لمن لاحظ معنى السلامة
في كل واحد من المضاف والمضاف اليه على ما عرفت آنفا قال الشارح بشيء من هذا الفن على غرر الفوايد الغرر
جمع الغرة وغرة كل شيء اكرمه قوله والفرايد جمع الفريدة وهي الدرة الكبيرة العالية الثمن قوله في ضمن فصول حاكية
من غرر الفوايد المراد من الفصول ههنا الطوايف المفصولة المتمايزة من المعاني قوله وعطف الاصول
على القواعد من قبيل العطف التفسيري قوله واثناء نصوص اي وفي تضاعيف العبارات الفصيحة المؤيدة
للابتهاج يعني في ضمنها ووسطها بناء على ان الالفاظ قوالب المعاني والحاصل ان هذا المختصر مشتمل
على طوايف من المعاني وعلى طوايف من الالفاظ الدالة على تلك المعاني وكل واحد منها في غاية الحسن
ونهاية المتانة قال طاويا كشح المقال الكشح الجنب وطي الكشح كناية عن الاعراض قوله الكشح ما بين
الخاصرة الى الخلف والخلف اقصر اضلاع الجنب قوله وطويت كشحي على الامر اذا اضمرته وسترته هذا
مأخوذ من الصحاح ثم ان قوله طاويا حال من الضمير المستتر في قوله اشرحه كانه قال فحاولت ان اشرحه
معرضا عن المقال عن الاطالة والاملال اي الاسأم بسبب الاطالة في المقال قال الاطناب
والاخلال بالمرجو عنهما الخ قوله وقد اريد بالاطناب ههنا الزيادة على القدر الذي يتضح به المعنى المراد
وبالاخلال النقص عن القدر الذي يتضح به المعنى المراد قوله وفي الصحاح القصد بين الاسراف والتقتير ويقال
ويقال فلان مقتصد في النفقة قال وهو حسبي ونعم الوكيل ردا لشارح في بعض كتبه الخ قوله
رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف الخ فقد ذكر في علم المعاني انه لا يجوز عطف الانشاء على الاخبار لكمال الانقطاع
بينهما فاشار الشارح في شرح التلخيص الى ان عطف قوله ونعم الوكيل كان من قبيل عطف الانشاء على الاخبار
فلا يجوز وكذا لا يجوز عطفه على قوله حسبي بناء على ان يجعل حسبي بمعنى يحسبني ليحصل المناسبة بين المعطوف و

والمعطوف عليه في كونهما جملتين لهما محل من الاعراب بان كانتا خبرين للمبتدا قوله وانما قلنا لا يجوز هذا
العطف لان هذا كالاول من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز ايضا قوله ان المراد بالجملة الاولى
انشاء التوكل فيه نظر لان قوله هو حسبي لو كان انشاء لكان هو لاثبات معنى الكفاية لله تعالى كما في
قولك بعت اشتريت زوجت طلقت اعتقت اذا كان انشاء يكون لاثبات معنى البيع والشراء
والتزويج والطلاق والعتاق لكن التالي باطل اذ العبد لا يقدر على اثبات معنى الكفاية لله تعالى واما
اظهار معنى التوكل وان كان مقدورا للعبد فهو امر خارج عن المعنى الذي قصد من الكلام اصالة فلا ينافي
كون الكلام خبرا كما في قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب اني وضعتها انثى فان هذا الكلام جملة
خبرية ذكرت لا للاخبار والاعلام بل ذكرت لاظهار التحسر والتحزن لانها كانت ترجو ان تلد
ذكرا وليس هذا الكلام منها لانشاء الوضع واثباته اذ لا تقدر هي على ذلك والحاصل ان كل
كلام يكون لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فهو خبر وكل كلام لم يكن لنسبته خارج كذلك فهو انشاء
فقولنا وهو حسبي كلام يكون لنسبته خارج وهو كونه تعالى كافيا فيكون خبرا بخلاف نحو بعت اذا
اذا كان انشاء فانه ليس لنسبته خارج اذ لا يقصد به ان البيع وقع في الزمان الماضي حتى يكون
لنسبته خارج بل هو لانشاء البيع واثباته في الحال فلا يكون خبرا قوله وايضا يجوز ان
يعتبر عطف القصة على القصة قد فسروه بانه عطف جمل متعددة مسوقة لغرض من الاغراض
على جمل اخرى متعددة ايضا مسوقة لغرض آخر مع قطع النظر عن كون كل واحد من المعطوف
والمعطوف عليه خبرا او انشاء فعلى هذا التفسير فالعطف في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل
لا يكون من قبيل عطف القصة على القصة اذ ليس كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة
كما عرفت قوله ورده بعض الفضلاء اراد ببعض الفضلاء الشريف الجرجاني رح قوله
فيكون اخبارية كالاولى اي كانه قال وقيل لنا وهو حسبي وهو نعم الوكيل قوله لان هذه
الواو من الحكاية اي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل فعلى هذا لا يكون الواو من المحكي قوله
اذ لا مجال للعطف فيه الا بتاويل بعيد يعني ان الواو لو كانت من المحكي حتى قيل حسبنا الله
ونعم الوكيل يلزم عطف الانشاء على الاخبار الا ان يؤول تاويلا بعيدا مثل ان يقال حسبنا الله
وقلنا نعم الوكيل فيكون المعطوف والمعطوف عليه جملتين خبريتين بتقدير قوله قلنا ولكن
هذا التقدير خلاف الظاهر بعيد عن الفهم قوله نحو قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فقوله
وما اجهله جملة انشائية مشتملة على معنى التعجب معطوفة على الجملة الخبرية التي هي خبر المبتداء
الاول الذي هو زيد قوله بتقدير المبتداء في المعطوف وذلك مثل ان يقال حسبنا الله
وهو نعم الوكيل ولا يخفى عليك ان تقدير المبتداء على الوجه المذكور تاويل بعيد اذ المشهور
ان يقدر المخصوص بالمدح مؤخرا كقولنا حسبنا الله ونعم الوكيل الله كما في قوله تعالى نعم العبد
اي نعم العبد ايوب عم فعلى هذا يكون العطف من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما
قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس فيه تاويل بعيد فان تقدير المبتداء هناك ظاهر قريب
بقرينة ذكره اولا في المعطوف عليه حال كونه مبتداء مقدما على الخبر بخلاف نحو حسبنا الله

اذ لم يذكر فيه اسم الله تعالى مبتداء مقدما اذ المبتداء ههنا ما هو حسبنا دون اسم الله تعالى كما زعمه حيث قال او عطفه
على الخبر المقدم وقوله وبتقديم المبتداء يكون اخبارا كالمعطوف عليه اي كانه قال زيد ابوه عالم وهو
ما اجهله فيكون من قبيل عطف الاخبار على الاخبار فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصا كما بعد القول
قال بعض الافاضل يجوز ان يكون الواو في قوله ونعم الوكيل اعتراضية في آخر الكلام ويجوز ان يكون
الواو حالية اي مقولا في حقه تعالى نعم الوكيل وكذا الواو في قوله وما اجهله قال اعلم ان الاحكام
الشرعية للحكم معان ثلثة الخ قوله كالوجوب اي كالايجاب اذ الوجوب ليس من قبيل الخطاب بل الوجوب
هو مما ثبت بالخطاب الذي هو الايجاب الخ قوله ونحوهما وذلك كالتحريم والندب والكراهة والاباحة
وقوله وان عم الفعل الاعتقاد لان الاعتقاد من افعال القلوب على ما هو المشهور قوله ولكن يلزم
انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته وذلك لان علم الكلام ح يكون عبارة عن العلم
المتعلق بالايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة لكن علم الكلام ليس عبارة عن ذلك وانما هو
عبارة عن العلم المتعلق باثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة ونحو ذلك نعم علم الكلام قد
يبحث عن وجوب النظر وعن وجوب معرفة الله تعالى لكن ذلك في غاية القلة فلا ينبغي ان يكون
علم الكلام عبارة عنه قوله واستدراك قيد الشرعية اذ ح يكون تقدير قوله الاحكام الشرعية
الخطابات من الله تعالى الشرعية فيكون ذكر الشرعية تكرارا في المعنى لان نسبة الخطابات اليه تعالى تفيد كونها
شرعية ثم ذكر الشرعية ثانيا يوجب التكرار قوله الا ان يحمل على التجريد في الاول المراد بالاول الموصوف
وهو الاحكام اي الا ان يجرد معنى الاحكام عن نسبته الى الله تعالى كانه قيل الخطابات مطلقا ثم ذكر الشرعية
لا يوجب التكرار قوله او التاكيد في الثاني اي او يحمل على التاكيد في ذكر الصفة وهي لفظة الشرعية قوله
او يجعل التعريف للحكم الشرعي يعني ان قولنا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ليس تعريفا للحكم فقط حتى
يلزم الاستدراك بل هو تعريف للحكم الشرعي فلا يلزم الاستدراك في ذكر الشرعية قوله فالمراد اما المعنى
الاول فعلى هذا يكون علم الكلام عبارة عن العلم المتعلق بالنسب الحكمية الشرعية المتعلقة بالعقايد
قوله فيجعل العلمان عبارة عن المسائل فمعنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام
هو ان المسائل المتعلقة بالاولى او الملكة المتعلقة بالاولى وهي ادراكات وقوع النسب الشرعية العملية
تسمى علم الشرايع والاحكام الخ فيكون العلم ههنا بمعنى المعلوم وقس على هذا قوله وبالثانية علم التوحيد
والصفات اي والمسائل المتعلقة بالثانية تسمى علم التوحيد والصفات هذا ويجوز ان يجعل العلمان عبارة
عن العلمين المركبين من ادراكات وقوع النسبة فمعنى قوله والعلم المتعلق بالاولى اي والعلم المركب من
الاولى يسمى علم الشرايع والاحكام الخ وقد زعم ان فيه تكلفا لكن وقوع التكلف ممنوع قوله انما يعتد
بهما اذا اخذت من الشرع اي انما يعتد بهما اذا اعتبرت مطابقتها للشرع بخلاف العلم الالهي للفلاسفة
فان مخالفته للشرع وعدم مطابقته اياه شاهدة على بطلانه وعدم الاعتداد به قال بعض الافاضل
انما اورد قوله واعلم ان الاحكام الشرعية الخ ليحصل للطالب زيادة بصيرة في طلبه ويحصل له معرفة
لوجه الحاجة الى تدوين علم الكلام ونحو ذلك على ما سيجئ ان شاء الله تعالى قال منها ما يتعلق بكيفية
العمل ان اريد به مطلق التعلق الخ قوله ان اريد به مطلق التعلق فالمراد ظاهر اذ ح يكون المعنى ان النسب
ان النسب الحكمية الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فعلى هذا لا حاجة الى ان يراد
بالاعتقاد المعتقدات لان نفس الاعتقاد مما يصح ان يتعلق به النسب الحكمية الشرعية هذا اذا اريد بالحكم
النسبة الحكمية وهي نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا على ما مر واما ان اريد به ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها
فالمراد بالاعتقاد المعتقدات سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق او لم يرد وذلك لان ادراك وقوع
النسبة هو نفس الاعتقاد لا ما يتعلق بالاعتقاد قوله لان تعلقها به من حيث الكيفية يعني ان
تعلق الاحكام الشرعية بالعمل انما يكون من جهة كيفية العمل لا من جهة نفس العمل اذ المراد بكيفية
العمل حال العمل اي العرض الذاتي للعمل فكانه قال منها ما يتعلق بحال العمل مثل الوجوب والندب
ونحوهما قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك اي لا يكون تعلق عامة الاحكام الثانية
بالاعتقاد من حيث الكيفية بل يكون تعلقها بالاعتقاد من حيث هو هو اي يكون المقصود منها الاعتقاد
من حيث هو هو دون العمل وانما قال عامة الاحكام الثانية اي اكثرها اشارة الى ان بعضها يتعلق بالاعتقاد
من حيث الكيفية كما في قولنا معرفة الصانع اي الاعتقاد بوجوده واجب وهذه مسئلة من مسائل الكلام
على ما ذكر في مباحث النظر ولا شك ان وجوب الاعتقاد هو كيفية الاعتقاد قوله ففيه اشارة
الى ان موضوع الفقه هو العمل اي فحينئذ اريد بالتعلق تعلق الاسناد بطرفيه والتصديق بالقضية يكون
في قوله ما يتعلق بكيفية العمل اشارة الى ان موضوع الفقه العمل وذلك لان طرفي الاسناد والقضية الموضوع
والمحمول وهما ههنا العمل وكيفيته والعمل اولى للموضوعية وكيفيته اولى للمحمولية اذ الموصوف اولى للموضوعية
من صفته هذا والحق ان اضافة الكيفية الى العمل تفيد كون العمل موضوع الفقه سواء اريد بالتعلق مطلق
التعلق او اريد تعلق الاسناد بطرفيه ثم اعلم ان موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم لان موضوع العلم
ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية وموضوع المسئلة ما يكون محكوما عليه في مسئلة من مسائل العلم وهذا الموضوع
قد يكون موضوع العلم كقولنا في علم الحساب العدد زوج وقد يكون نوعا من انواع موضوع العلم كقولنا الزوج
اما زوج الزوج كالثمانية او زوج الفرد كالعشرة اذا عرفت هذا ظهر لك ان من قال ان موضوع الفقه
اعم من العمل بناء على ان الوقت قد وقع موضوعا في قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة فقد اشتبه
عليه موضوع المسئلة بموضوع العلم حتى لم يعلم ان الوقت موضوع المسئلة دون موضوع العلم قوله
كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة ان الوضوء يندب فيه النية وفيه بحث لان النية
فعل من افعال القلوب قولنا النية واجبة في الصلوة وهي مندوبة في الوضوء لا يحتاج فيه
الى ما ذكره من التاويل لان موضوع المسئلة ههنا قد وقع موضوع العلم ايضا بناء على ان النية
عمل القلب وهو من افعال المكلفين قوله ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرايض قسمة
التركة الخ بل ينبغي ان يكون اعم من قسمة التركة اذ يندرج في موضوعه التجهيز والتكفين وقضاء
الدين وتنفيذ الوصية وتقديم التجهيز والتكفين على الامور الباقية من هذه المذكورات وكل
ذلك من قبيل الاعمال كما ان قسمة التركة بين الورثة من قبيل الاعمال فينبغي ان يكون موضوع
الفرايض العمل لكونه بابا من الفقه ولكن ينبغي ان يكون اعم من قسمة التركة كما ترى ولا يمكن
ادراج الامور المذكورة في قسمة التركة لانه خلاف الظاهر مع ان التجهيز والتكفين واجب و

موضوع العلم ... الاربعة زوج وقد يكون ... صح

وان لم يكن للميت تركة اصلا قال بعض الفضلاء قوله لما انها كلمة ما في مثله زائدة او موصولة بتقدير
من انها اي لما ثبت من انها قال وبالثانية علم التوحيد والصفات هذا من قبيل عطف الخ قوله
والمجرور مقدم اي والمجرور مقدم على المنصوب والعامل في الاول هو المتعلق وفي الثاني هو يسمى و
لا يخفى ان في قوله والمجرور مقدم تسامحا اذ المقدم هٰهنا هو الجار مع المجرور فيكون في محل النصب وفي
الاحكام الشرعية النظرية الحكم اما عملي اي يقصد به العمل بعد الاعتقاد به واما نظري اي يقصد به مجرد
الاعتقاد دون العمل قوله ما هو مشترك بين الاصوليين يعني ان قولنا الاجماع حجة كان مسئلة
من مسائل علم الكلام بناء على ان الاجماع معلوم اثبت له ما يتعلق بالعقائد الدينية وهو كونه حجة
وعلم الكلام هو العلم الباحث عن احوال المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وكان ايضا
مسئلة من مسائل اصول الفقه بناء على ان الاجماع دليل شرعي اثبت له ما يتعلق باستنباط الاحكام
العملية وهو كونه حجة وهذا مثل قولنا الكتاب حجة والعام حجة موجبة للحكم ونحو ذلك مما يتعلق
باستنباط الاحكام العملية واما ما يقال من ان الاجماع موضوع اصول الفقه وموضوع العلم لا يبين
فيه فمردود بان الذي لا يتبين في العلم هو وجود الموضوع ولا حاجة الى بيان وجود الاجماع اذ هو
معلوم بالمشاهدة او بالتواتر واما حجية الاجماع فهي من اعراضه الذاتية التي يبحث عنها في اصول الفقه فمعنى
الاجماع حجة موجبة لثبوت الحكم قال اشهر مباحثه يشير الى ان له مباحث اخرى الخ قوله اعلم لان
موضوع الكلام عند المحققين هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وظاهر انه تعالى ول
ذاته تعالى وصفاته وغيرهما قوله وان رجع الكل الى صفة ما وذلك لان الاحوال كالعالمية والقادرية وكونه
صفات له تعالى وكذا كونه تعالى خالقا لافعال العباد ومرسلا للرسول وناصبا للامام وحاشرا للاجساد ونحو
ذلك صفات له تعالى لكن المتبادر عند اطلاق الصفات هي الصفات الحقيقية الوجودية قوله انما هي من الفقهيات
مثلا قولنا نصب الامام واجب على المسلمين مسئلة من مسائل الفقه اذ هي متعلقة بكيفية العمل وقالت الشيعة
نصب الامام واجب على الله تعالى فعلى هذا يكون مباحث الامامة من علم الكلام والشيعة هم الذين قالوا ان الامام
بعد رسول الله عم هو علي رض واعتقدوا ان الامامة لا يخرج عنه ولا عن اولاده قال وقد كانت الاوائل
تمهيد لبيان شرف العلم الخ قوله تمهيد لبيان شرف العلم وغايته قد بين الشارح شرفه وغايته فيما بعد
حيث قال رح وبالجملة هو اشرف العلوم الى قوله المؤيد اكثرها بالادلة السمعية قوله لم يكن في عهده عم
يعني ان تدوين الكلام بدعة وكل بدعة رد كما ورد في الحديث قوله ولو كان له شرف وعاقبة
حميدة لما اهملوا لانهم هم الواضعون الاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو
كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وكمال لفعلوه ايضا قال لصفاء عقائدهم هذا مع ما عطف عليه الخ
قوله قدم عليه للاهتمام او للاختصاص والحق ان التقديم لا يكون الا للاهتمام على ما ذكره الشيخ عبد القاهر
فالاولى ان يقال قدم عليه للاهتمام والاهتمام اما لكون الاول سببا للثاني واصلا له ولا شك ان سبب
الشيء واصله مقدم على ذلك الشيء واما للاختصاص كما ذكره واما لانه لو قدم الدليل على المدلول يحصل العلم
بالمدلول بلا توقف بخلاف ما لو اخر الدليل اذ ح ينتظر الى ان يورد الدليل فيحصل العلم قال وسموا
ما يفيد معرفة الاحكام العملية الخ ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام الخ قوله المعرف هٰهنا المسائل المدللة

فحاصل تعريف الفقه هو المسائل المدللة المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام العملية عن ادلتها
التفصيلية وهذا التعريف مبني على ما هو المشهور من ان حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم ثم ان
هذا التعريف ناظر الى ان العلم المذكور في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام قد جعل
بمعنى المعلوم واما ان لم يجعل العلم المذكور بمعنى المعلوم بل اريد به معناه الظاهري فحاصل التعريف
ح هو التصديقات بالمسائل المدللة المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
وهذا التعريف مبني على ان حقيقة كل علم هي التصديقات بالمسائل ثم انه لا استبعاد في ان تكون
التصديقات بالمسائل المدللة مفيدة للتصديقات الحاصلة لمن طالع تلك المسائل المدللة كالتصديقات
المستفادة الحاصلة لمن طالع الكتب الفقهية المدللة بالادلة التفصيلية قوله ولك ان تقول
الفقه هو العلم الخ هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما يذكر فيما بعد من قوله
ومعرفة احوال الادلة الخ كما لا يخفى قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف يعني ان معرفة
الاحكام العملية من حيث ذاتها واتصاف موصوفها بها مفيدة لها من حيث تعلقها بالاحكام
العملية وكونها آلة لملاحظتها كما ان علم زيد من حيث ذاته واتصاف زيد به مفيد له بأنه من حيث
تعلقه بالمعلوم وكونه آلة لملاحظته حتى يكون بهذا الاعتبار الثاني كمالا لزيد قوله فسياق الكلام
لفظ السياق هٰهنا بالياء المنقوطة بنقطة واحدة واعلم ان الملكة هي الكيفية النفسانية الراسخة
ولها اقسام كثيرة منها ملكة الاستنباط وهي كيفية راسخة يتهيأ بها المجتهد لاستنباط الاحكام العملية
عن ادلتها ومنها ملكة الاستحضار وهي كيفية راسخة يتهيأ بها الانسان لمشاهدة النظريات التي
كسبها سابقا حتى كان بحيث يقدر ان يستحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد وتسمى هذه الملكة عقلا
بالفعل ثم ان التدوين ونحوه لا يتصور في الملكات النفسانية وانما يتصور في المسائل اصالة وفي
التصديقات بالمسائل تبعا للمسائل بخلاف الملكات اذ لا يتصور فيها التدوين لا اصالة ولا تبعا
قوله ولكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل
المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة
بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد فان قيد الحيثية كان معتبرا في التعريفات على ما هو المشهور ولا شك
ان المسائل المفيدة من حيث انها مفيدة غير المسائل المفادة من حيث انها مفادة وكذا التصديقات
بالمسائل المفيدة غير التصديقات بالمسائل المفادة على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها
حتى حصل له معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية فهو لا يكون مقلدا بل يكون متعلما مجتهدا
في تحصيل المعرفة بتلك المسائل اذ المجتهدون والمتأخرون كانوا يتعلمون ويستفيدون المسائل العملية
عن ادلتها التفصيلية من المجتهدين المتقدمين ولا يلزم من هذا ان يكون المتأخرون مقلدين وقد صرح
الشريف الجرجاني رح في حاشية المطالع ان المتعلم ناظر متفكر في المسائل لا مقلد غافل عن الدلائل
قوله وكذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة لا نزاع في ان الفقه من العلوم المدونة ولكن كونه
مدونا لا يقتضي فقاهة المقلد قطعا فالاولى ان يقال كذلك اجمعوا على ان المسائل الشرعية العملية
المدونة من الفقه وان لم يذكر دلائلها اصلا قوله بان يجعل للفقه معنيان احدهما هو العلم بالاحكام

الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية والآخر هو المسائل المدونة والحق ان اطلاق الفقيه على المقلد اطلاق مجازي لا حقيقي هذا وقد نقل عنه رح انه قال وهذا الكلام المذكور في حق المقلد مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات الظنية والا فلا سؤال ولا جواب فان تحصيل اليقين عن الامارات انما هو شان المجتهد لا غير قال عن ادلتها متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة في قوله هو علم الاحكام للاستغراق فيسلم عليه ان تعريف الفقه هو العلم الذي يفيد معرفة جميع الاحكام العملية او هو معرفة جميع الاحكام العملية فعلى هذا لم يوجد في الدنيا فقيه عالم بجميع مسائل الفقه وذلك لان الحوادث العملية لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا يكون احد فقيها عالما بالفقه اجيب بانه لما تعذر معرفة جميع الاحكام العملية بالفعل لعدم تناهي الحوادث اصطلح الفقهاء على اطلاق الفقيه على من حصل له التهيؤ التام لمعرفة جميع الاحكام العملية وذلك لاستجماعه المآخذ والاسباب التي يتمكن بها من معرفة تلك الاحكام على التفاصيل من ادلتها ثم ان حمل تعريف الاحكام على الاستغراق لا ينافي الاصطلاح المذكور والمقصود هو التوفيق بين الامرين المذكورين بقدر الامكان قال ومعرفة احوال الادلة الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام العملية في قوله مثل ما قرء اي يصح فيه ان يجاب بالاجوبة الثلثة المذكورة آنفا قوله على الموصول وهو كلمة ما في قوله وسموا ما يفيد قوله رفع الاشكال اي لا يرد الاشكال بان يقال مثلا ان اصول الفقه نفس معرفة احوال الادلة اجمالا لا ما يفيد فلا حاجة الى احد الاجوبة الثلثة اذ يكون المعنى وسموا معرفة احوال الادلة اجمالا الخ قوله وقس عليه قوله ومعرفة العقائد لكن اذا عطف قوله ومعرفة العقائد على قوله معرفة الاحكام لا يتصور فيه الجواب الثاني الخ لان كثيرا من المسائل الكلامية قضايا شخصية كقولنا الله تعالى عالم قادر ومحمد نبي صادق الى غير ذلك فلا يتصور فيها العلم بالاحكام الكلية حتى يندرج تحتها معرفة الاحكام الجزئية بخلاف مسائل الفقه كما مر وبخلاف مسائل اصول الفقه كقولنا الامر للوجوب فانه حكم كلي يندرج فيه الاحكام المتعلقة بالاوامر المخصوصة في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ونحو ذلك قال بعض الفضلاء قوله حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق اذ قد روي ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الائمة طلبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن قال كالمنطق للفلسفة عدّ في المواقف في قوله فيقول الكونه مورث القدرة لا يخفى عليك ان في تشبيه علم الكلام بالمنطق وجهين احدهما باعتبار المقابلة والآخر باعتبار افادة القدرة فعلى هذا لا يؤول احد الوجهين الى الآخر وذلك لان حاصل الاول هو ان للفلاسفة علما نافعا في علومهم سموه المنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام وحاصل الثاني ان علم الكلام يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم كما ان المنطق يفيد قدرة على النطق على الغيبيات والمخاصمات هذا مأخوذ من شرح المواقف قال فاطلق عليه هذا الاسم اي اولا ولم يقيد به الخ قوله اي اولا الخ اي فاطلق عليه اولا هذا الاسم لكون علم الكلام اول ما يجب ولو لم يقيد بقوله اولا لضاع الخ اما ذكر قيد الاول في قوله ولانه اول ما يجب من العلوم الخ فيكفي ان يقال ولانه ما يجب من العلوم الخ او ضاع ذكر قوله ثم خص به اذ الغرض الكلام

في كونه اول ما يجب فلا يحتاج الى ان يقال ثم خص به قوله واما احتمال تسمية الغير به جواب سؤال مقدر مثل ان يقال سلمنا ان علم الكلام انما سمي به لكونه اول ما يجب لكن يحتمل ان يسمى غيره به لكونه مما يجب في الجملة وان لم يكن اول ما يجب فاحتاج الى ذكر قوله ثم خص به اجاب بان ما ذكرتم وجه آخر محتمل غير الوجه المذكور فلو اعتبر امثال ذلك الاحتمال في تسمية غيره من العلوم لوجب في ساير الوجوه المذكورة ايضا ان يقال ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا له لان ذلك الاحتمال قائم في ساير الوجوه ايضا وذلك مثل ان يقال ولانه يورث قدرة على الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مورثا للقدرة ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا وقس على هذا في الوجوه المذكورة وذكر في التاتارخانية ان علم الكلام من فروض الكفاية وذكر في المواقف قد اختلفوا في اول واجب على المكلف فالاكثر على انه معرفة الله اذ هو اصل المعارف والعقائد الدينية وقيل هو النظر في معرفة الله تعالى وقيل اول جزء من النظر وقال القاضي انه القصد الى النظر والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول فهو معرفة الله تعالى وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فهو القصد الى النظر قال هذا هو كلام القدماء اي ما يفيد الخ قوله اي ما يفيد معرفة العقائد في هذا التفسير مبني على ان يكون معرفة العقائد معطوفا على معرفة الاحكام على ما هو الظاهر واما اذا عطف على الموصول فالمناسب ان يقال اي معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف قال الشارح رحمه الله ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية وهي التي اشار اليها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي كذا في آخر المواقف ومن اراد تفصيل الفرق الاسلامية فليطالع ثمة قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين اي الواسطة بين الايمان والكفر الخ قوله فان الفاسق مخلد في النار عندهم فثمة بحث فان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار ويكون اما اهل غير الفاسق او كان اهلها هو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق اولا حتى يحكم الله عليه بما يقتضيه الحكمة ثم يدخل جهنم ثم يخلد في النار فالاولى ان يقال لا بين الجنة والنار فان القول بالواسطة بينهما لا يختص بالمعتزلة مع ان المقصود هنا ذكر ما يختص بهم من المذاهب الباطلة قوله وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار ويقرب من هذا ما ذكره القاضي البيضاوي رح في قوله تعالى وعلى الاعراف رجال حيث قال وعلى الاعراف اي وعلى اعراف الحجاب اي اعاليه وهو السور المضروب بينهما ليمنع وصول اثر احدهما الى الآخر رجال اي طائفة من المؤمنين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله فيهم ما يشاء الخ قوله زمان فترة من الرسل وهو الزمان الذي لم يوجد فيه نبي من الانبياء ولم يصل دعوة النبي عم الى اهله قال فقال الحسن قد اعتزل عنا فلان فسمي اي مرتكب الكبيرة الخ قوله والمنافق كافر غير مجاهر قال الحسن البصري ان مرتكب الكبيرة من اهل القبلة فهو منافق لان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الحجر حية لم يدخل يده في جوف الحجر فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن اعتقاد فكذا الحال في مرتكب الكبيرة هذا ما ذكره في شرح المواقف فمن ههنا يعلم ان مرتكب الكبيرة كافر غير مجاهر عند الحسن قال لا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار الخ قوله ولو سلم الخ اي ولو سلم ان كل من دخلها يثاب ويعاقب فذلك بالنسبة الى المكلفين قوله وقس عليه قوله فدخلت النار اي فالمراد بقوله فدخلت النار دخولها في آبدها ومستحقها كما يدل عليه السباق وهو قوله فعصيت

وكذا يدل عليه نسبة الدخول الى المخاطب نفسه اشارة الى ان لاختياره مدخلا في الدخول والاستحقاق
قال وكان الاصلح لك ان تموت صغيرا ذهب معتزلة بصرة الخ قوله فذهب معتزلة بصرة الخ اشارة
الى جواب السؤال الذي اورده بعض الفضلاء حسب لو قال الجبائي ان الايجاد والابقاء ليس مما يجب عليه تعالى
من الواجب عليه اللطف كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل لم يرد الالزام على الجبائي وذكر
في شرح المقاصد قال البصريون يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده في الدين فقط ويعنون بالاصلح
الانفع واتفقوا على وجوب اقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى وانه فعل لكل احد غاية مقدوره من
الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها
قوله والزمه ما لزمه يعني ان الجبائي كان من البصريين حتى ذهب الى ما ذهبوا اليه فلذا الزم عليه الحسن
البصري رح قوله وبعضهم لم يعتبر ذلك اي لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى قوله فلزمه
ترك الواجب فيمن مات صغيرا اي فان قال الصغير يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاصير
محلا قابلا لتعريض الثواب مع ان تعريض الثواب واجب عليك يا رب لزمه اي لزم ذلك البعض
ترك الواجب في هذا الصغير المذكور فيكون ذلك البعض مبهوتا قوله وذهب معتزلة بغداد
اي ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده في الدين والدنيا معا
ويعنون به الاصلح في الحكمة والتدبير قوله فعلى هذا لا يرد الالزام على معتزلة بغداد على ما نقلنا انفا من السؤال
الذي اورده بعض الافاضل قال فسموا اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة الخ قوله اصحاب
ابي منصور الماتريدي قيل هو تلميذ ابي حنيفة رح في الدرجة الرابعة قوله وغيرهما كمسئلة [illegible] المقلد
مثلا والحق ان اهل السنة هم الفرقة الناجية الذين قال النبي عم في شانهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي
قوله وهذا عام يتناول الاشاعرة والماتريدية وسائر اهل السنة والجماعة ممن كان مذهبه خاليا عن البدع التي
ذهب اليها سائر الفرق الاسلامية على ما ذكر في المواقف قال الشارح رحمه الله تعالى ثم لما نقلت الفلسفة اي
اي علم الحكمة وعرفوه بان العلم الباحث عن احوال الموجودات الخارجية على ما هي عليه في نفس الامر بقدر
الطاقة البشرية قوله ويندرج في هذا العلم العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات مع قطع النظر
عن المادة كالبحث عن احوال الواجب تعالى والعقول والنفوس والجواهر والاعراض قوله ويندرج فيه
ايضا العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام الطبيعية كالبحث عن احوال الافلاك والعناصر
والحيوانات والنباتات والمعادن قوله وهذا هو كلام المتاخرين اي هذا العلم الذي خلطوا فيه
كثيرا من الفلسفة هو كلام المتاخرين قوله وما نقل عن السلف من الطعن فيه الخ ذكر في التاتارخانية وكره جماعة تعلم
الكلام والتعليم [illegible] عندنا انه كره المناظرة والمجادلة لانه يؤدي الى اثارة الفتن والبدع وتشويش العقائد
او يكون المناظر فيه قليل الفهم او طالبا للغلبة لا للحق واما معرفة الله تعالى وتوحيده ومعرفة النبوة
والذي ينظر فيه من العقائد فلا يمنع عنه وكان من فروض الكفاية قوله ثم منها الى سائر السمعيات
اي الى الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد وكذا في شرح المواقف
فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون اثبات الصانع ونحوه من السمعيات لتوقف السمع عليه مع انهم لم يعدوا
امثاله من السمعيات قلنا توقفه عليه بواسطة النبوة والمتبادر من ذكر التوقف هو التوقف بلا واسطة فلا

قال قوله فقال اهل الحق الظاهر ان المقول الخ قوله الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب
اعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا التوجيه مما يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب
المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق ونحن نقول الاباء ممنوع اذ لا بعد ان يقول اهل الحق الالهام ليس
من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق فلا اشكال كما لا يخفى واعلم ان ما ذكر في الكتاب اقسام
منها ما يختص باهل السنة ومنها ما يكون مشتركا بين اهل السنة والمعتزلة وغيرهم ومنها ما يختلف
اهل السنة اختلافا واقعا فيما بينهم على ما سيجيء ذلك ان شاء الله تعالى لكن وقوع هذه الاقسام في
الكتاب لا ينافي ان يكون المقول مجموع ما في الكتاب من حيث هو مجموع قوله وهم اهل السنة
فكانه قيل قال اهل السنة حقائق الاشياء ثابتة قوله وكانهم هم القائمون وهذا مثل قولهم
لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار قال وهو الحكم المطابق بفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة
قوله وقد يفتح الباء الخ اي قال بعض الناس وهو الحكم المطابق بفتح الباء بناء على اعتبار كون
الواقع مطابقا من حيث هو مطابق بكسر الباء فيكون الحق حكما مطابقا بفتح الباء لكن قوله واما الصدق
فقد شاع في الاقوال خاصة لا يلائم فتح الباء فانه يدل على ان لا فرق بين الحق والصدق الا بحسب الاعتبار
ثم ان الصدق هو الحكم المطابق بكسر الباء فكذا الحق ينبغي ان يكون هو الحكم المطابق بكسر الباء وايضا
قوله وقد يفرق بينهما فهذا القول ايضا لا يلائم فتح الباء فان فتح الباء مبني على وجه الفرق بينهما في الكلام
السابق هذا حاصل ما قال بعض الافاضل قوله وهو الحكم المطابق يشعر بان الحق ههنا صفة مشبهة وقد يجيء
بمعنى المصدر قال فقد شاع في الاقوال يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول قال في حواشي الخ
قوله يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول وانما قال يشير لان قوله شاع في الاقوال يدل بطريق
المفهوم على ان الصدق قد يطلق بدون الشيوع على غير الاقوال ايضا قوله قال في حواشي المطالع اي قال
الشريف الجرجاني وانما ذكر هذا الكلام ههنا لتأييد قوله قد يطلق على غير القول قال ويعتبر في الحق
من جانب الواقع اذ المنظور اولا الخ قوله اذ المنظور اولا الخ لا يذهب عليك انه اذا طابق الحكم الواقع
فان نسب الواقع الى الحكم كان الواقع مطابقا بكسر الباء والحكم مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة
القائمة بالحكم تسمى حقا بالمعنى المصدري وانما سمي هذه المطابقة القائمة بالحكم حقا لان المنظور اليه
اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا وان نسب الحكم الى الواقع
كان الحكم مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالحكم تسمى صدقا وانما
سميت هذه المطابقة القائمة بالحكم صدقا تمييزا لها عن اختها هذا ما افاده السيد الشريف في
حاشية المطالع واما قوله وهو الانباء عن الشيء على ما هو عليه فمنظور فيه لان هذا المعنى هو صفة
المتكلم والمقصود ههنا هو بيان حال الصدق الذي صفة الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع وهذا المعنى
مشترك بين الحق والصدق الذي هو صفة الكلام فيحتاج الى ان يقال سمي الاعتبار الثاني بالصدق
تمييزا كما ذكره الشريف رح قال ومعنى حقيقة الواقع اياه فان مفهوم الخ قوله كذا افاده الخ
في نظائره [illegible] الدلالة بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم
صفة السامع فلا يصح حمل الفهم على الدلالة فلا يصح تعريفها به وجوابه انا لا نسلم انه ليس صفة للفظ فان معنى

فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان لفظ الدلالة معتد
يصح ان يشتق صفة يحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ مركب لا يمكن اشتقاقها
منه الا برابطة مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى هذا ما افاده الشارح رح في المطول
وحاصله ان الفهم وحده وان كان صفة للسامع لكن فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ وانما
لم يشتق منه صفة تحمل على اللفظ لكونه مركبا بخلاف الدلالة كما عرفت وقوله حاصله
حمل منه على التسامح يعني ان فهم المعنى من اللفظ لا يصح ان يكون صفة للفظ اذ هو صفة
للفاهم قطعا نعم يفهم من تعلق الفهم باللفظ صيغة له هي كونه مفهوما منه المعنى لكن القول
بان فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيح اللهم الا ان يؤول
بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكره لكنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح
بل ما يفهم منه بما هو صفة للفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور
ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة
اللفظ هذا ما افاده السيد رح في حاشية المطول قال ما به الشيء هو هو لا يعال هذا صادق
على العلة الفاعلية قوله ما به الشيء هو هو هذا تعريف للحقيقة والماهية وفيه تنبيه على ان
لفظ الحقيقة ولفظ الماهية مترادفان وان التعريف المذكور يتناول الحقيقة الكلية والحقيقة
الجزئية واما اعرابه فالشيء مبتداء والضمير المرفوع الاول مبتداء ثان والضمير الثاني خبر للضمير الاول
والمبتداء الثاني مع خبره جملة اسمية وقعت خبرا للمبتداء الاول اعني الشيء لا ما به الشيء ذلك الشيء
اي لا يصدق على الفاعل ان يقال ما به الشيء ذلك الشيء فان تعريف الحقيقة هو ما كان بنفسه نفس
ذلك الشيء ولا شك ان ما كان سببا لكون نفس الشيء ذلك الشيء لا يكون الا نفس ذلك الشيء
وفي جعل الشيء سببا لنفسه اشارة الى انه في كونه نفسه مستغن عن السبب فلذا قال اذ الماهية
ليست بجعل جاعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون
احديهما مجعولة للاخرى على ما ذكر في شرح المواقف فظهر ان التعريف لا يصدق على الفاعل
اصلا ولا على عوارض الماهية ايضا وقوله بعد التسليم اي لا نم ان الشيء بمعنى الموجود بل
هو على معناه اللغوي وهو ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه ولو سلم ان الشيء بمعنى الموجود لكن فرق
بين ما به الموجود موجود الخ وقوله فلا يتوهم الاشكال اي لا يتوهم الاشكال اي لا يتوهم ورود
النقض بالعلة الفاعلية فان احد الضميرين ههنا محمول على الاخر بالمواطاة مع ان العلة الفاعلية
لا يتصور حملها على معلولها بالمواطاة قال بعض الافاضل وتقديم الظرف ههنا للتخصيص اي ما به وحده
لا مع غيره فخرج بذلك جزء الماهية يعني ان جزء الماهية هو ما كان الشيء به مع غيره ذلك الشيء
لا ما كان به وحده يكون الشيء ذلك الشيء وقوله والاصطلاح اي وخلاف الاصطلاح لان احد
الضميرين ههنا كان محمولا على الاخر بالمواطاة والقوم اتفقوا على ان الشيئين اذا حمل على الاخر
بالمواطاة لا يقتضي اتحادهما في المفهوم وانما يقتضي اتصاف الموضوع بالمحمول فمن ههنا
يظهر ان حمل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم فيما اذا جعل احد الضميرين للموصول خلاف الاصطلاح

وقوله

وقوله لكان اخصر وان كان اخصر لكنه انما يدل على ان احدهما محمول على الاخر ولا يدل على الاتحاد والعينية
مع انه المقصود ههنا وذلك لان تكرير الضميرين وحمل احدهما على الاخر ثم حمل مجموعهما على الشيء يدل دلالة
ظاهرة على الاتحاد والعينية بخلاف ما اذا لم يتكرر الضمير اذ لا يفهم ح الا حمل الضمير على الشيء ولا شك ان
حمل احد الشيئين على الاخر لا يدل الا على اتصاف احدهما بالاخر ولا يدل على ان احدهما عين الاخر
قال مما يمكن تصور الانسان بدونه اي بالكنه واما تصوره الخ قوله واما تصوره بالوجه فقد يمكن
بدون الذاتي ايضا لا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تمييزها عما عداها فينبغي ان يخرج اجزاء
الماهية تعريف الماهية كما يخرج عوارضها عن تعريفها فالاولى ان يقال بخلاف مثل الضاحك والكاتب
والحيوان مما يمكن تصور الانسان بوجه بدونه واما ماهية الانسان فلا يمكن تصور الانسان بدونها
وان كان التصور بوجه ما وهذا الذي ذكرنا توجيه حسن مستغن عن التكلفات الموردة في هذا المقام كما قيل
بل يمكن حمل كلام الشارح رح على هذا التوجيه المذكور فتأمل نعم بناء على ان الشارح ذكر حال العرضي واحال العرضي
واحال حال الذاتي على فطنة الطالبين رجاء لعون رب العالمين وقوله فيرد عليه اللوازم البينة
بالمعنى الاخص وهي التي لا ينفك تصورها عن تصور الماهية وقوله بعد تسليم الافادة بطريق التعريف
اي لا نم ان كون الذاتي مما لا يمكن تصور الشيء بدونه مستفاد من قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه
فان هذه الاستفادة كانت في غاية البعد كما لا يخفى ولو سلم وقوع الاستفادة في الجملة لكن لا نم وقوع
الاستفادة بطريق التعريف المعتبر يعني التعريف الذي يكون جامعا ومانعا وذلك لان التعريف المستفاد
ههنا فرضا هو ما لا يمكن تصور الشيء بدونه وانه غير مانع لشموله اللوازم البينة بالمعنى الاخص ولو سلم
وقوع الاستفادة بطريق التعريف المعتبر فلنا ان نقول ان المستلزم لتصور اللازم هو تصور الملزوم
بطريق الاخطار اي التوجه القصدي دون التوجه الضمني حتى لو كان الملزوم متصورا بالكنه لكن بطريق الاخطار
لا يلزمه تصور اللازم البين وان كان بالمعنى الاخص بخلاف الذاتي فلا يلزم من تصور الشيء بالكنه تصور
ذاتيه ايضا وان لم يكن تصور ذلك الشيء بطريق الاخطار وقوله زمان تصور اللازم غير زمان تصور
الملزوم الخ هذا الجواب لا يجري في بعض اللوازم كالبصر للعمى اذ لا يمكن انفكاك تصور العمى عن تصور
عن تصور البصر كما ان تصور الماهية لا ينفك عن تصور الذاتي وقوله ان اريد الامكان الخ يعني
اي ان اريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور
كنه الانسان بالعرضي كما جاز ان يتصور كنهه بدون العرضي لكن جواز تصور كنه الانسان بالعرضي
باطل اذ العرضي لا يفيد كنه ماهية المعروض وقوله فهو حاصل في الذاتي ايضا اي يصح ان يقال
يمكن بالامكان العام تصور الانسان بدون الحيوان وذلك لان تصور كنه الانسان بدون الحيوان
ممتنع فهو ممكن بالامكان العام اذ فيه سلب الضرورة عن احد الجانبين وهذا معنى الامكان العام
وقوله وجوابه اختيار الاول اي ولنا ان نختار الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور
الكنه بسبب العرضي اذ اللازم من الامكان الخاص هو امكان تصور الكنه مع العرضي لا امكان تصور
الكنه بسبب العرضي ولو سلم ان اللازم امكان تصور الكنه بسبب العرضي فلنا ان نعتبر الامكان
بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان بدون العرضي وقوله وانتفاء المقيد قد يكون لعدم

التصور اي فيرجع الامكان الخاص الى التصور المقيد مع قطع النظر عن القيد اذ يجوز ان يحصل ذلك التصور
ويجوز ان لا يحصل وهذا معنى الامكان الخاص قوله غير ممتنع اي يجوز عند المحصل ان يحصل بالعرضي اي معه
تصور الكنه بواسطة العرضي وح يكون تصور الكنه بواسطة العرضي ممكنا بالامكان الخاص فاندفع
السؤال بالنسبة الى القيد ايضا قوله ويمكن اجساد الخ وهذا الجواب اولى مما سبق اذ هو الاحسن
الاظهر المتبادر الى الفهم من قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه قال بعض الافاضل قوله بخلاف مثل
الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض فان كل عوارض سواء
كان غير لازم او لازما بينا او غير بين فقد يمكن ان يتصور نفس الوجود لمعروضه خارجا وذهنا
من غير ان يتقرر له اي لذلك العارض وجود وان كان هذا التصور محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية
والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود لشيء خارجا وذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته
او ذاتياته فان التصور والمتصور محالان ههنا هذا كلام ذلك البعض ولا يخفى عليك ان الاعراض
النسبية كالحركات والسكنات والاجتماع والافتراق لا يتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه
على ما ذكر في شرح المقاصد ولا شك ان واحدا من المنسوب والمنسوب اليه بالنسبة الى الاعراض النسبية
لازم بين بالمعنى الاخص وتصوره مقدم على تصور الاعراض النسبية كالبصر بالنسبة الى العمى فان تصور مقدم
البصر على تصور العمى فعلى هذا لا يصح ان يقال يمكن ان يتصور تقرر الوجود للاعراض النسبية من غير ان يتصور
للمنسوب اليه وجود كما لا يصح امثال ذلك في ماهية الشيء وذاتياته فتامل فان هذا المقام من مزالق الاقدام
عصمك الله ذو الجلال والاكرام قال وباعتبار تشخصه هوية المشهور ان الهوية الخ قوله وقد
اطلق على الماهية باعتبار التشخص اي اطلق الهوية على الماهية باعتبار كون الماهية متشخصا معينا جزئيا
حقيقيا كالانسان اذا صار زيدا فعلى هذا يكون التشخص داخلا في الهوية ويحتمل ان يعتبر التشخص خارجا
خارجا عن الهوية لكن الاول اظهر واشهر وذكر في شرح المواقف ان كل شيء كليا كان او جزئيا حقيقته
بها هو هو والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى
ماهية قال الشارح رحمه الله والشيء عندنا الموجود المشهور ان معنى الشيء الثابت المتقرر في الخارج
وهذا هو معنى الموجود ايضا عندنا فان معناه هو الكائن في الاعيان وهذا على المعنى الاول
عندنا خلافا للمعتزلة فان الاول اعم من الثاني عندهم متناول المعدوم الممكن دون الثاني
قوله ومعناها بديهي التصور واما تعريف الشيء الموجود بكون الشيء في الاعيان فهو
تعريف لفظي لا تعريف حقيقي فلا ينافي كون معناها بديهي التصور ومنهم من ذهب الى كونه
كسبيا جاز تعريفه ومنهم من ذهب الى امتناع تصوره بالكنه قال فالحكم بثبوت حقايق
الاشياء اورد الفاء ايذانا بانه ناش عما سبق والمنشأ مجموع الامور الثلاثة الخ قوله اورد
الفاء قد ذكر الشارح الفاء ههنا لزيادة التاكيد في الايذان بان السؤال ناش عما سبق والا
فالشارح في قوله فان قيل كاف في الايذان بان السؤال ناش عما سبق قوله والمنشأ مجموع
الامور الثلثة اعلم ان بين منشأ السؤال ومورد السؤال فرقا وقد اشار السيد الشريف
في التقسيم المشهور للعلم الى الفرق بين مورد السؤال ومنشأ السؤال ثم ان مورد السؤال

ههنا

ههنا هو قوله حقايق الاشياء ثابتة ومنشأ السؤال جاز ان يكون تعريف الحقيقة وح اذ المعنى ح
الماهيات الموجودة للاشياء ثابتة وهذا لغوي فان قولنا الموجودات ثابتة بمنزلة قولنا الامور الثابتة
ثابتة وجاز ان يكون منشأ السؤال كون الشيء بمعنى الموجود اذ المعنى ح ماهيات الموجودات ثابتة وهذا
ايضا لغوي بمنزلة قولنا الثابت ثابت واذا عرفت ما ذكرناه ظهر لك ان قوله اذ لا لغوية في قولك
عوارض الاشياء الى قوله وحقايق الموجودات متصورة كلام ناش من عدم الفرق بين مورد السؤال
ومنشائه فان مورد السؤال لا يجوز تغييره قوله عوارض الاشياء ثابتة بتغيير مورد السؤال
وكذا قوله عوارض المعدوم ثابت بتغيير للمورد وكذا قوله متصورة بتغيير له فتامل ولا تكن من الغافلين والله المعين
قال ربما يحتاج الى البيان اي فلم يحتج الى بيان معناه الخ قال وليس مثل قولك الثابت ثابت هذا
ناظر الى قوله وهذا الكلام الخ قوله فربما يحتاج الى البيان يعني ان احتياجه الى البيان يكون في غاية القلة بالنسبة
الى بعض الاذهان القاصرة قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري المقصود ههنا هو ذكر قوله شعري شعري
وانما ذكر قوله انا ابو النجم تنبيها على ان هذا الكلام كلام من كان مشهورا بالفصاحة والبلاغة قوله لشهرة المراد
المراد به وهو اخذه موضوعه بحسب الاعتقاد قوله وكم بين المعنيين اي ومراتب كثيرة حاصلة بين المعنيين
فان في جعل الاضافة للجنس والاستغراق مبالغة في مدح اشعار ابي النجم ليست تلك المبالغة في جعل
الاضافة للعهد والاشارة الى شعر مخصوص من اشعاره قوله والمشهور ان المراد بالبيان بيان
صدق الكلام اي الظاهر ان مراد الشارح هو هذا المشهور لان الظاهر ان الضمير المستتر في قوله يحتاج راجع
الى قوله هذا الكلام وما ذكره مولانا المحشي ههنا كان مبنيا على رجوع هذا الضمير الى كون هذا الكلام مفيدا
لا الى نفس هذا الكلام وانه خلاف الظاهر وايضا اذا قلنا هذا الكلام مفيد يحتاج صدقه في نفسه
الى البيان فنقول وبالجملة التوضيح اذا قلنا ان ما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء من الواجب
والممكن والانسان والفرس والنار والدخان امور موجودة في نفس الامر فهذا القول كلام مفيد
لا لغو غير مفيد حتى يحتاج في بعض تلك الامور المذكورة الى البيان كاثبات الواجب وكاثبات
الدخان في الليل بسبب رؤية النار في الليل وكاثبات النار بسبب رؤية الدخان في النهار
من بعيد قوله ربما يحتاج الى البيان وان يحتج الى بيان اكثرها قوله ويرد عليه ان
شعري شعري كذلك لا يخفى عليك ان مقصود ابي النجم في قوله شعري شعري هو ان شعره مشهور
بالبلاغة والفصاحة حتى لا يحتاج صدق هذا الكلام الى البيان بل ملاحظة ابي النجم يكفي صدقه
قوله فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال فيه بحث لان ماهية الشيء ما به الشيء هو هو
اخذا باعتبار تحققه يتوجه السؤال البتة سواء اطلق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم او لم يطلق على
ما ذكرنا في الحاشية الاخرى قال من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها فاللام في العلم الخ قوله
والتصديق بها اي والتصديق بوجودها كقولنا الانسان موجود قوله باحوالها اي والتصديق
بثبوت احوالها لها كقولنا الانسان كاتب قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع قيل اراد بالانواع
ههنا الانواع الثلثة المذكورة وهي تصوراتها والتصديق بها وباحوالها قلنا هذا خلاف المشهور
فيما بين اهل العربية مع انه بعيد عن الفهم ولعله اراد باستغراق الانواع الاستغراق العرفي في المتعلق

لحقايق الاشياء فيكون المعنى ان العلم بجميع ما نعتقده من حقايق الاشياء من تصوراتها والتصديق بها و
باحوالها متحقق وهذا معنى صحيح في نفسه مع ان الاستغراق العرفي مشهور بين اهل المعاني وقوله غلط لوجهين
احدهما انه اكتفى بالعلم بالثبوت مع انه لا يكفي فان اثبات الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالاحوال كذلك
والثاني انه قد ادعى وجوب تقدير الثبوت مع انه لا يجب بل يجوز تقدير الثبوت والا يلزم الاكتفاء بالعلم
بالثبوت وقد عرفت بطلانه قال العلم بثبوتها بتقدير المضاف والضمير قوله فالضمير للحقايق يعني
ان الضمير المجرور في بها راجع الى حقايق الاشياء وهذا الضمير المجرور هو المضاف اليه للثبوت المقدر ههنا
وقوله وقيل الضمير لثبوت الحقايق يعني ان ضمير بها راجع الى ثبوت الحقايق وهو اعني ثبوت الحقايق
ما كان مذكورا في ضمن قوله ثابتة كالعدل المذكور ضمنا في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل
هو اقرب للتقوى قال بعض الافاضل قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يعني ان ضمير بها يعود الى حقايق
الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام ان العلم بجميع الحقايق حاصل لنا سواء كان تصورا لماهياتها
او تصديقا بها او باحوالها ولا يخفى فساده فيجب الحمل على نوع منه بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك
الى تقدير المضاف كما توهم قال للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يرد عليه قوله غير مراد يعني ان
قولنا العلم بجميع الحقايق تفصيلا متحقق غير مراد ههنا وهو ظ وقوله تحقيق تقييد العلم بالكنه اي نحن نقول
المراد هو انه لا علم بجميع الحقايق بالكنه وقوله لا دليل على هذا القيد اي لا دليل على التقييد بالكنه
مع ان تعميم الشارح رح بقوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها ينافيه اي ينافي التقييد بالكنه
اذ التقييد بالكنه كان مخصوصا بالتصور ولو سلم هذا التقييد بالكنه فبطلان المقيد وهو العلم المقيد
بكونه بالكنه لا يوجب عدم الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وهو كونه بالكنه وما ترك كونه بالكنه
بقي كونه بوجه ما ولا شك ان العلم بجميع الاشياء بوجه ما متحقق فيبطل قول ذلك القائل
للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق اذ العلم بجميع الحقايق بوجه ما متحقق قطعا فلا حاجة الى تقدير
الثبوت كما زعمه ذلك القائل هذا ولكن بقي ههنا بحث وهو ان قوله يرد عليه الى قوله بل يجوز
ان يترك القيد ينبغي ان لا يذكر ههنا لان قول الشارح رح والجواب ان المراد الجنس يغني عنه قوله
ويرد عليه وذلك لان المفهوم من جواب الشارح رح هو ان العلم التفصيلي غير مراد وكذا العلم
بالكنه غير مراد بل المراد هو جنس العلم بالحقايق وان كان اجماليا حاصلا بوجه ما متحقق و
بهذا القدر من المراد يكفي في الرد على السوفسطائية المنكرين لجنس العلم على الاطلاق فظهر
ان ما اورده المحشي يؤول الى ما اورده الشارح رح في الجواب وقوله قد يقال ايضا اي
كالايراد الذي ذكره بقوله يرد عليه وحاصل هذا القول هو ايراد النقض على من قال المراد
العلم بثبوتها وذلك النقض هو ان يقال ان العلم بثبوت جميع الحقايق غير معلوم بل غير واقع
وان اريد العلم بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول الى تقدير الثبوت اذ العلم ببعض الحقايق
متحقق سواء كان متعلقا بثبوتها او بغير ثبوتها قال والجواب ان المراد الجنس يرد عليه
قوله يرد عليه ان هذا الايراد ساقط عن اصله فان الحكم على الجنس ههنا مبني على المشاهدة فكانه
قيل ان جنس ما نشاهده من الحقايق ثابتة ويدل على ثبوتها المشاهدة وان العلم بتلك الحقايق

متحقق فعلى هذا لا يتوجه ان يقال ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما نشاهد نعم الحكم بان جنس ما نشاهد
من الحقايق ثابت لغو لكنه الموضوع ههنا يؤخذ بحسب الاعتقاد كما مر وقوله والكلام على حذف المضاف
لا حاجة ههنا الى تقدير المضاف لان كلمة ما في قوله ما نشاهد اما موصولة او موصوفة وايا ما كان فهي يفيد
معنى الجنس ومعنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت كلمة ما ههنا على الجنس فلا حاجة الى تقدير
المضاف الذي هو الجنس ههنا وقوله او نقول في هذا الجواب نقصد ان التنبيه على ثبوت هذه
المشاهدات كان موقوفا على التصديق بثبوت الجنس يعني ثبوت شيء من الاشياء لكن الواقع ههنا هو
ان الامر بالعكس فان التصديق بثبوت شيء من الحقايق كان موقوفا على التصديق بثبوت هذه المشاهدات
من الحقائق فان قيل ما ذكره الشارح في الجواب المراد الجنس ينافي الاستغراق الذي اشار اليه سابقا
حيث قال المراد ان ما يعتقده حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء الى قوله امور موجودة في نفس الامر
قلت ان الجنس يكفي في اصل المراد ههنا لكن الشارح اشار فيما سبق الى معنى الاستغراق العرفي
قصدا الى المبالغة في الرد على السوفسطائية قال وهم العنادية سموا بذلك لانهم يعاندون الخ
قوله سموا بذلك لانهم يعاندون الى قوله والاظهر ان يحمل الخ قال الشريف رح في شرح المواقف ومنهم
فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم
هذا من الاشكالات المتعارضة ثم قال وبالجملة ما من قضية الا ولها قضية اخرى متعارضة في القوة يقاومها
ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبهذا وبه عما ذكرتم من الشبهة فكان كلامكم مناقضا لنفسه
انتهى كلامه ثم ههنا يظهر ان مذهبهم تخصص بانكار الموجودات وهذا هو المحكي عنهم نعم كان دليلهم وهو
منشأ مذهبهم لا يختص بالموجودات بل يتناول الاحكام ايضا فلهذا اورد الشريف الالزام عليهم في دليلهم
لكن المحكي عنهم هو تخصيص مذهبهم بالموجودات لا تخصيص منشأ مذهبهم بالموجودات فتأمل قال
من ينكر ثبوتها اي بغرز ما وهم الخ وذكر في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى عندية وهم قائلون بان حقايق
الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا في حقه وبالعكس
فمذهب كل طائفة حق بالنسبة اليهم وباطل بالقياس الى خصمهم ولا استحالة في ذلك اذ لم يكن في
نفس الامر شيء بحق واحتجوا على ذلك بان الصفراوي يجد السكر مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات
وذلك مما لا يخفى فساده قال وزعم انه شاك هذا الزعم الخ قال في شرح المواقف واشملهم اي افضل
السوفسطائية اللاادرية القائلون بالتوقف ثم قال فظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب
ويتشعبون الى هذه الطوائف الثلث وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب
بل كل غالط سوفسطائية في موضع غلطه قال بعض الفضلاء قوله لما تحقق نصب على التمييز من النسبة
في لما وقوله والزاما عطف على قوله تحقيقا قال وان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت يرد عليه الخ
قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين الخ والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين
حتى يرد عليه ما ذكره فان حاصل الالزام هو ان يقال انكم اذ ادعيتم الجزم بنفي الاشياء فنحن نقول
ان زعمتم ان ما ادعيتم كلام محتمل لا اصل له ولا تحقق له فقد اقررتم ببطلان ما ادعيتم فقد حصل
غرضنا وهو ابطال زعمتم وقد اقررتم بذلك واما قول الشارح رح فقد ثبتت فهو ههنا استطرادي وانما ذكره

لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان لكونه بديهيا واما فلانه بمو هنا السفسطائي اذ يكفينا اقرارهم بانه
لا تحقق للكل منهم اصلا كما عرفت وان زعمتم ان ما ادعيتم ليس امرا مخيلا بل هو مما كان له اصل وتحقق في الجملة
فقد اقررتم ايضا ببطلان ما زعمتم في العقائد والاحكام من انها لا تحقق لها اصلا وانا ما تزعمون فمرحبا بالوفاق الحاصل
بيننا وبينكم وهذا معنى الالزام عليكم وقوله وهذا النفي من جملة الحقائق لا يخفى عليك ان العنادية
لو قالوا هذا النفي الذي هو مناط ليس له تحقق اصلا وجب علينا ان نعيد الشق الاول فنقول قد اقررتم
ببطلان ما زعمتم فمرحبا بالوفاق فمن هنا يظهر ان الاقتصار على الشق الاخير لا يكفي وقوله ترديد الالزام
في التحقق بمعنى الوجود فيقال مثلا ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت وان وجد والنفي خصوص من
الحقائق الخ وقوله لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج اي لجواز ان يكون النفي الثابت
الموصوف في نفس الامر معدوما في الخارج مع انه لا يلزم من كون نفي الشيء معدوما ان يكون ذلك الشيء موجودا
فلا يصح ان يقال ان لم يوجد نفي الاشياء فقد ثبت الاشياء قال انما يتم على العنادية عدم تمامها على الخ
وقوله ففيه تأمل اي فيه نظر اذ الالزام ينبغي على العندية ايضا وقوله قال في شرح المقاصد الخ تأييد للنظر
المذكور والنظر ان الالزام لا يتم على العندية اذ لو قيل لهم ان لم يتحقق النفي ولم يتقرر في نفس الامر والنفي حقيقة
من الحقائق فقد ثبت شيء منها احتمل انهم يقولون سلمنا ان معنى النفي لم يتحقق اصلا ولم يتقرر في نفسه لكن جاز
ان يتحقق ذلك النفي بالقياس الى من اعتقد بذلك النفي فلم يتحقق الثبوت بالقياس الى من اعتقد بذلك النفي وانما
يتحقق الثبوت بالقياس الى من اعتقد الثبوت وهذا الجواب منهم باطل في نفس الامر لكنهم يدفعون به الالزام عنهم
وانما ذكر في شرح المقاصد فهو كلام تحقيقي لا الزامي بالقياس الى العندية فهو لا يكون تأييدا للنظر المذكور بالقياس اليهم
قال الضروريات منها حسيات بهذا دليل اللاادرية لم يتعرض لما تطرق التهمة الى الحسيات والبديهيات والنظريات
وجب علينا التوقف في الكل والشك فيه وهذا دليل اللاادرية ويمكن ان يجعل ما ذكره الشارح دليلا للعنادية بان
يقال الضروريات منها حسيات ومنها اوليات وقد وقع فيها غلط واختلاف ووقع بينهما مناقضة وتضاد ممنوعة
والنظريات فرع الضروريات وفساد الضروريات يوجب فساد النظريات ولو كان للاشياء وجود
وتحقق في نفس الامر لما وقعت هذه الفسادات المذكورة ويمكن ان يؤخذ مما ذكره الشارح دليلا
للعندية ايضا بان يقال لو لم يكن الاشياء تابعة لاعتقادات لما وقع الاختلاف في الاحوال والاقوال
بين العقلاء الطالبين للحق معنى اصلا لكن اللازم باطل كما عرفت قال قد يغلط كثيرا الظاهر الخ
وقوله بناء على زعم الناس بل هو بناء على زعمهم او مقصودهم هو بيان سبب الشك الحاصل لهم فالصواب
ان يقال كما ان المقدمات الشكية المعلومة لنا كانت سببا للعلم الحاصل لنا بالنتيجة في اعتقادنا
كذلك المقدمات الشكية الحاصلة لهم كانت سببا في زعمهم للشك الحاصل لهم بالنتيجة وذلك الشك
هو توقفهم في جميع الحقائق قال لانتفاء اسباب الغلط ان قلت لعل هناك الخ قوله لانه العقل
جازم به اي بانتفاء مطلق اسباب الغلط وقوله والكلام على التحقيق لا الالزام هذا ظاهر في جواب
اللاادرية واما في جواب العنادية فانه جاز ان يكون الكلام على الالزام ايضا لانهم كانوا يدعون الجزم
في مدعاهم فينبغي ان يكون معلوما انهم جزموا بها عندهم فاذا امنع منها مقدمة منعا صحيحا مقبولا جاز
ان يتوجه الالزام عليهم بخلاف اللاادرية فانهم لا يدعون الجزم والتصديق حتى يتوجه عليهم الالزام بالمنع

قال بعض الفضلاء وقوله والاختلاف في البديهي جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما قبله جواب
عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة في النظريات واما قوله وبعض شبهة يفتقر في حلها
الى انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح لا في الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم بها ببداهته
لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات قال ويمكن ان يعبر عنه اشارة
الى ان المذكور بالذكر بالكسر الخ وقوله وان صح ذكره في التعريف اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذكر
بضم الذال يلزم تعريف الشيء بنفسه لان الذكر المضموم بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان المضموم
اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منها يحصل في القلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز
التعريف به وقوله حمل للفظ على الشائع المتبادر علة لقوله وانما لم يجعل من المضموم قال فيشمل
ادراك الحواس لكن عده الخ وقوله لكن عده منه اي عد ادراك الحواس من قبيل العلم وقوله فيهما اي
في العرف واللغة والحاصل ان البهائم لما لم يكن من اهل العلم فيهما لزم ان لا يكون تعريف العلم مانعا اذ هو لم يمنع
عن دخول ادراك الحواس فيه فلا يكون مانعا هذا ولعل صاحب هذا التعريف يمنع سلمنا ان البهائم ليست من اهل العلم
بالكليات والتصديقات في العرف واللغة لكن لا نسلم ان البهائم ليست من اولي العلم بالجزئيات المحسوسة فيهما
قال لا يحتمل النقيض اي نقيض التمييز الخ وقوله اي نقيض التمييز الخ وتحصيل التعريف وهو ان العلم صفة
قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا لذلك المتعلق اي مدركا له تمييزا لا يحتمل
ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز وهذا القيد الاخير يخرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها
يحتمل نقيض هذا التمييز بلا خفاء وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما وقع
في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك
ثم ان التمييز يكون في التصور ويكون في التصديق واما في التصور فالصورة الذهنية ومتعلقه الماهية المتصورة
ومعنى عدم احتمال النقيض هاهنا هو انه لا يحتمل ذلك المتعلق ان لا يطابقه تلك الصورة بل تطابقه صورة منافية
لتلك الصورة في المطابقة واما في التصديق فهو الاثبات والنفي ومتعلقه هو الطرفان ومعنى عدم احتمال
النقيض في صورة الاثبات هو ان لا يحتمل الطرفان ان لا يتعلق بهما ذلك الاثبات بل يتعلق بهما النفي
او الشك او الوهم وفي صورة النفي هو ان لا يحتمل الطرفان ان لا يتعلق بهما ذلك النفي بل يتعلق بهما الاثبات
او الشك او الوهم هذا ما افاده السيد الشريف وقال بعض الفضلاء لكن يلزم من ذلك ان لا يكون العلم بالانسان
صورته العقلية بل ما يوجبها وان لا يكون الاثبات والنفي علمين بل ما يوجبهما ولكن ليس لها صفة اخرى
يوجبها او توجب الصورة التصورية فيبطل تعريفهم هذا وهو مختارهم ويمكن ان يقال التغاير الاعتباري يكفي
هاهنا فان الصورة من حيث ذاتها غيرها من حيث انها تمييز وكشف لماهية الشيء كقولهم الضرب يوجب التأديب
مع ان التأديب نفس الضرب باعتبار الذات وغيره باعتبار كون التأديب اثره فتأمل وقوله والاحتمال المتعلق
يعني ان احتمال نقيض التمييز انما هو صفة لمتعلق التمييز لكن قد وصف التمييز بصفة متعلق التمييز وصفا مجازيا
حيث وصف التمييز بقوله لا يحتمل النقيض ولا شك ان احتمال نقيض التمييز وعدم احتمال نقيض التمييز من
صفات متعلق التمييز لا من صفات نفس التمييز على ما عرفت آنفا وقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ
يعني ان العلم بهذا المعنى يكون صفة ذات تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلقت

بالنسبة التامة تسمى تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتفاعها قال بناء على عدم
التقييد بالمعاني فان المعاني ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات لكن يرد عليهم انهم
صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف
ان لا يعلم تلك الجزئيات وغاية ما يتكلف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئي فمعاين وعلى وجه كلي
فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي هذا والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل هذا الكلام قوله
ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات اذا قيد تعريف العلم بالمعاني فقيل صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل
النقيض تقتضي هذا التعريف ان لا يعلم الجزئيات العينية قبل الرؤية لانها ليست من قبيل المعاني بل هي من قبيل
الاعيان المحسوسة لكنها تدرك قبل الرؤية ادراكا علميا على ما صرحوا قوله مشكل لا اشكال فيه لان الاعيان
المحسوسة بعد غيبتها عن الحواس تصير من قبيل المعاني الجزئية لا من قبيل المحسوسات اذ الحس الظاهر لا يتعلق
بها حتى لو كانت معدومة لا يتغير ذلك العلم التصوري ثم ان المعاني كما كانت كلية يكون ايضا
جزئية كما ذكره في شرح المواقف وادراك زيد بعد الغيبة من العلم التابع قال بناء على انها لا نقايض لها
اي التمييز بالاخ قوله ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة اي ومن اجل عدم صحة البناء المذكور
قيل المراد بالنقيض في قوله لا يحتمل النقيض هو نقيض الصفة لا نقيض التمييز قوله تماما لا ينت
له اي لا دليل يدل على ثبوت النوعية المذكورة قوله ويمكن ان يقال عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم
نقيض التصور المتعلق بذلك المفهوم امور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينهما ولهذا كان السيد
الشريف تارة ينفي النقيض في المفهومات المتصورة وتارة ينفي النقيض في التصورات وكان يشير
الى نفي النقيض في التمييزات المتعلقة بتلك المفهومات فالشارح لما اورد نفي النقيض في التمييزات
بنفي النقيض في التصورات نبهنا على انهما امران متلازمان وان القول بنفي النقيض في احدهما
بمنزلة القول بنفي النقيض في الاخر هذا الذي ذكرناه اذا كان التمييز الذي هو الصورة والتصور الذي
هو الصفة متغايرين بالذات واما اذا كانا امرا واحدا بالذات ومتغايرين بالاعتبار على ما هو الحق
كما مر فظاهر بطلان قوله فلا يصح البناء المذكور اذ البناء المذكور صحيح بلا شبهة قوله ولا شك ان الانسان
المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر اقول مسلم انه لو فرض التناقض بين الضاحك بالفعل و
اللاضاحك دائما اما ان يكون اللام فيهما للجنس او للعهد فان كان اللام للجنس كان المتصور في احدهما
مفهوم جنس الضاحك وفي الاخر مفهوم جنس اللاضاحك فلم يوجد هناك شيء واحد متصور بهما و
ان كان اللام للعهد ويكون المعهود شخصا واحدا كزيد مثلا فهو باعتبار خصوصيته يكون متصورا لنحو
بمعنى العهد الحاصل في الضاحك او اللاضاحك ولا شك ان معنى العهد فيهما شيء واحد لا متعدد
فلا يصح ان يقال ان احدهما نقيض الاخر وان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر واما معنى الضاحك
او اللاضاحك فلا شك انه متصور ومقارن لمعنى العهد لكن كونه آلة لملاحظة خصوصية زيد ممنوع غاية
ما في الباب انه كان مقارنا لمعنى هو آلة لملاحظة زيد وذلك المعنى هو معنى العهد لا يقال كون العهد آلة
لملاحظة خصوصية زيد موقوف على كون مفهوم الضاحك او اللاضاحك آلة لملاحظة خصوصية زيد لانا نقول
ذلك ممنوع نعم كون العهد آلة لملاحظة خصوصية زيد موقوف على تصور مفهوم الضاحك او اللاضاحك لكن لا

لا يلزم من هذا ان يتوقف ذلك العهد على كون مفهوم احدهما آلة لملاحظة خصوصية زيد بل اللازم هو تصور
مفهوم احدهما لكن هذا القدر لا يكفي في قوله ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر قوله
لا ينافي وجود مبنى آخر والمبنى الآخر هو ان يتعلق التصور لا يحتمل نقيضه وان كان المتصور نقيض قال
على ما زعموا فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من القواعد المنطقية قوله فالمتمانعان لذاتيهما يمتنع ان تحقق احدهما
في نفسه بان في تحقق الاخر في نفسه ايضا كقولنا زيد حيوان وزيد ليس بحيوان فانهما قضيتان متناقضتان
تانك متنافيان باعتبار صدقهما وتحققهما في انفسهما والمتنافيان لذاتيهما امران لا يجتمعان
في شيء واحد وان جاز اجتماعهما باعتبار تحققهما في انفسهما كمفهوم الحيوان واللاحيوان فانهما موجودان
معا في الذهن لكنهما لا يجتمعان في شيء واحد قوله او رفعه عن شيء المشهور هو ان نقيض كل شيء رفعه
في نفسه فلا يتصور النقيض في التصورات قوله والاشهر هو الاول يعني المتمانعين لذاتيهما قوله وايضا
بالنظر الى قوله لانه يبطل كثيرا الخ وانه وجه ثان لتضعيف قولهم قوله واجيب عن هذا الخ هذا ما افاده السيد الشريف
في شرح المواقف وهو الحق قوله وتعقبه قوله فانه قبيح لا دقة فيه بل هو مغالطة ناشئة من
عدم الفرق بين الشيء وبين ما يقارنه ولا ينفك وذلك لان الالة لملاحظة هذا الشبح الجزئي هو معنى العهد
المطابق له دون الصورة الانسانية الغير المطابقة لذلك الشبح نعم هذه الصورة كانت مقارنة لمعنى
العهد لكن المقارنة لا تقتضي كون هذه الصورة الغير المطابقة آلة لملاحظة ذلك الشبح باعتبار خصوصيته
وانما الالة لملاحظته باعتبار خصوصيته هو معنى العهد المطابق له ويكفي في كون معنى العهد آلة لملاحظة
حصول صورة الانسان من غير احتياج الى كون نفس الصورة آلة لملاحظة خصوصية الشبح وانما يكون
آلة لملاحظة مفهوم الانسان وهي مطابقة له هذا توجيه ما افاده السيد الشريف قدس الله سره بالتشريف
قال الشارح رحمه الله ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام فالمعنى هو العلم صفة تنكشف بها لمن
قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب
واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه ليس فيه انكشاف تام على ما ذكر في شرح المواقف قال فانه لذاته
اي ذاته كاف في حصول الخ قوله في حصول علمه اي علمه الذي هو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى قوله
وتعلقه اي تعلق ذلك العلم القديم بالمعلومات موجودة كانت المعلومات او معدومة قوله بلا حاجة
غير المدرك فهو صح
متعلق بقوله كاف قال الشارح رحمه الله وان في العقل اي وان لم يكن آلة العقل فيكون العقل هو المدرك
والعالم لكن عد العقل من اسباب العلم للمخلوق يشعر بان المدرك والعالم هو المخلوق وان العقل هو من
اسباب العلم للمخلوق فعلى هذا يكون اسناد الادراك والعلم الى العقل اسنادا مجازيا واسناده
الى المخلوق اسنادا حقيقيا وسيجيء تعريف العقل قوله كالنار للاحراق اي كما ان النار سبب ظاهر
للاحراق المتعلق بالجسم المحترق كذلك العقل سبب ظاهر للعلم المتعلق بالمعلوم وهذا القدر يكفي في تشبيه
العقل بالنار قال فبنا هذا على عادة المشايخ الخ فحاصل السؤال المذكور هو ان يقال السبب
مقول بالاشتراك على معان ثلثة لا يصلح شيء منها ان يكون مراد المص وعلى ما ذكره الشارح وحاصل
الجواب هو اختيار المعنى الثالث وهو السبب المفضي الى العلم في الجملة وبيان وجه انحصاره في هذا المعنى
في الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل وذلك الوجه هو ان يكون الحصر مبنيا على عادة المشايخ

لا على الاستقراء الحقيقي كما توهمه السائل قال عن تدقيقات الفلاسفة اي فيما لا يعتنى به وقريب من هذا
ما قال اي تدقيقاتهم الفاسدة والآن فالمتكلمون احرى بالتدقيق منهم فعلى هذا كانت نسبة التدقيق اليهم
للاستهزاء والسخرية على ما ذكر في علم البديع قال لما وجد البعض الادراكات يعني ان الحس يعني قوله لظهوره
متعلق بقوله يستغنى وقد اشار الشارح الى ظهوره بقوله اذ لا شك فيها اي في وجودها للانسان وغيره من
الحيوانات قال الشارح رحمه الله وما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة وهي خمسة على ما زعم الحكماء الحس المشترك
وهو قوة تدرك جميع ما تدركه الحواس الخمسة الظاهرة بعد غيبة المادة المحسوسة فكانها حوض ينصب فيها العيون
الخمسة والوهم وهو قوة تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو والخيال وهو خزانة الحس المشترك
والقوة الحافظة وهي خزانة الوهم والقوة المتصرفة وهي التي تتصرف في الصور الادراكية بالتركيب والتفصيل
كما اذا ركب انسانا ذا رأسين او تخيل انسانا عديم رأسه ومحل هذه الحواس هو الدماغ على ما قالوا وفي
بان لنا جوعا نظير امثال لما هو من الوجدانيات وهو ما يدركه الفعل بمجرد التوجه اليه وان نور القمر مستفاد
من الشمس نظير امثال من الحدسيات والحدس هو ان تظهر المبادي المترتبة للعقل دفعة وتلك المبادي
المترتبة دفعة وهي قولنا مثلا لو لم يكن نور القمر مستفادا من الشمس لما وجد النور في القمر عند المقابلة بالشمس
او عدم النور عند عدم المقابلة بها وان السقمونيا مسهل نظير امثال لما هو من التجربيات قال بعض الفضلاء
والفرق بين الحدس والتجربة ان مشاهدة الحس مرة او مرتين يكفي في الحدس لمقارنة القياس الخفي لا في التجربة
بل لا بد فيها من المشاهدة مرارا كثيرة قال فلا يتم دليلها فانها مبنية الخ فقوله على ان النفس لا تدرك
الجزئيات المادية بالذات وذلك لان النفس مجردة عندهم فلو ادركت الجزئيات المادية يلزم ان يكون النفس
محلا للصور الجسمانية فيكون النفس ايضا جسمانية هذا خلف وقوله وعلى ان الواحد لا يكون مبدا الاثرين
يعني انهم لما اعتقدوا ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد قالوا بوجود القوى الخمسة الباطنة بناء على تعدد
الافعال الخمسة التي هي ادراك المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما
وقوله والكل باطل في الاسلام فان اهل الاسلام قالوا لا نم ان النفس مجردة ولو سلم انها مجردة فلا نم
لو ادركت الجزئيات المادية يلزم ان يكون محلا للصور الجسمانية ولو سلم ذلك فلا نم انها لا يكون جسمانية
وايضا لا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في نوع واحد حقيقي وقد صدر
عنه عندنا آثار متعددة لا نهاية لها قال الشارح رح السمع وهو قوة مودعة في العصب اي الذي فيه هواء
محتقن كالطبل وقوله يدرك بها الاصوات والصوت هو كيفية مسموعة حاصلة للهواء عند تموجه
وقوله بكيفية الصوت اي بكيفية هي الصوت وقوله ان الله تعالى يخلق الادراك اي يخلقه بطريق
جري العادة عندنا وبطريق الايجاب عند الحكماء قال يتلاقيان فيه اشارة الى ابهام الخ فقوله
فيه اشارة الخ يعني ان في قوله يتلاقيان اشارة الى ان العصبتين المجوفتين لا يتقاطعان اذ لو كانتا متقاطعتين
لوجب ان يقول يتقاطعان كالصليب لكنه قال يتلاقيان ولم يقل يتقاطعان قال بعض الفضلاء فالعصبتان
يكونان كهيئة الدالين يحدب كل منهما الى محدب الآخر لا كهيئة الصليب كما ظنوا وقال بعض الافاضل
ان ما ذكره هو ما اختاره جالينوس وذهب غيره الى انهما يتقاطعان تقاطعا صليبيا وعبارة الشارح
صالحة للمذهبين قال والحركات لا تعالي الحركة الخ فقوله فكيف يدرك الحس فيه بحث فان القرب و

والبعد والسكون والتفرق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء
من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات وقوله وهو الحركة يعني ان مجموع الكونين في مكانين
هو الحركة وقوله واللمس لا يدركه في مكان الحصول يعني ان اللمس ليس كالابصار اذ اللمس لا يدرك الجسم في مكان
اصلا فلا يدرك اللمس الحركة قطعا والحق ان اللمس يدرك حركة بعض الاجسام في ظلمة الليل وفي النهار
ايضا لا يقال الكلام هنا فيما يكون مبصرا اولا وبالذات لا فيما يكون مبصرا ثانيا وبالعرض وكذا
الكلام فيما يكون ملموسا لانا نقول بل المقصود هنا اعم فلذا اعد الشارح الاشكال والمقادير من قبيل
المبصرات وايضا القوم عدوا القرب والبعد والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء من قبيل
من قبيل المبصرات مع ان جميع هذه المذكورات انما يكون مرئية بواسطة رؤية الاضواء والالوان فان المرئي
اولا وبالذات هو الاضواء والالوان وغيرهما يكون ثانيا وبالعرض يعني ان هناك رؤيتان متعلقتان
بهما وليس هناك رؤية ثالثة متعلقة بغيرهما بل نسبة الرؤية الى غيرهما نسبة مجازية لا حقيقية واما نسبة
الرؤيتين اليهما فهي حقيقية على ما ذكره السيد في شرح المواقف وكذا الكلام فيما يكون ملموسا واعم مما يكون
ملموسا بالذات او بالواسطة واما تخصيص الرؤية او اللمس بان يكون بالذات لا بالواسطة فذلك مبني
على تدقيقات الفلاسفة ولا حاجة بنا الى ذلك فان مقصودنا هنا عد اسباب العلم اعم من ان يكون بالذات
او بالواسطة فمن هنا يعلم ان قوله ومثله لا يعد محسوسا ليس كما ينبغي فان اكثر الامثلة مما كان محسوسا
بالواسطة وهذا القدر يكفينا كما عرفت والله الموفق قال الشارح رحمه الله الشبيهتين بحلمتي الثدي الحلمة
رأس الثدي وهما حلمتان كذا في الصحاح وقوله في جميع البدن اي في جميع ظاهر البدن واما باطن البدن
ففيه اعضاء غير حاسة كالكبد والطحال والرئة والكليتين بل قوة اللمس يكون في اغشيتها
فقط والحكمة في عموم قوة اللمس حفظ البدن عما يتضرر به من الحر والبرد ونحوهما وقوله
والرطوبة واليبوسة قيل الرطوبة كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عن الغير
كرطوبة الماء مثلا واليبوسة كيفية تقتضي عسر الالتصاق والانفصال وقيل الرطوبة كيفية تقتضي
سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها واليبوسة كيفية تقتضي عسر التشكل وتركه ولا يخفى ان الرطوبة
بالمعنى الثاني ليست محسوسة لان الهواء رطب بهذا المعنى محسوسة لكانت رطبة لقبوله الاشكال بسهولة
فلو كانت الرطوبة بهذا المعنى محسوسة لكانت رطوبة الهواء الساكن محسوسة لكن اللازم باطل بالبداهة
قال قوله لا يدرك بالحاسة اي اخرى اشارة الخ فان مثل السيلان والملاسة والخشونة والرطوبة و
اليبوسة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك امور مدركة باللمس والبصر معا فلا يصح التخصيص المذكور
قلت لعل التخصيص هنا اضافي لا حقيقي بناء على ان الامور المذكورة وان كانت مدركة باللمس والبصر لكنها
لا تدرك بالسمع والذوق والشم كما ذكره الشارح وهذا القدر من التخصيص يكفي هنا ولك ان تجعل التخصيص
حقيقيا وتحمل اللمس والبصر على ما هو بالذات وتمنع كون الامور المذكورة ملموسة بالذات او مبصرة بالذات
فلا اشكال قال الشارح رحمه الله فان قيل البيت الذائقة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
حاسة واحدة موضوعة لادراك حلاوة المذوق وحرارته معا فتلك الحاسة هي القوة الذائقة
اي الحاصلة في جرم اللسان وهذا لا ينافي قول المص وبكل حاسة توقف على ما وضعت هي له واما جواب الشارح

المبني على وجود الغشائين في سطح اللسان فذلك دعوى بلا دليل اذ يصح ان يقال ليس جرم اللسان الا قوة واحدة موضوعة
لادراك الحلاوة والحرارة معا لا بد لنفي ذلك من دليل قال الخبر كلام اي مركب الخ قوله فلا نقض بمثل زيد الفاضل
يشير الى انه لو لم يعتبر الكلام بالمركب التام لزم النقض بمثل زيد الفاضل اذ يصدق عليه ان لنسبته خارجا تطابقه او لا
تطابقه اذ المراد بالنسبة هاهنا هي النسبة الذهنية الداخلة في مفهوم قولنا زيد الفاضل والمراد بالخارج هو ثبوت الفضل
لزيد في الخارج او لا ثبوته وان كانت تلك النسبة الذهنية مطابقة لذلك الخارج فهو صادق وان لم تكن مطابقة
فهو كاذب والجواب ان ما كان لنسبته خارج لا يكون الا كلاما تاما دون المركب التقييدي فانك اذا قلت زيد فاضل
فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بذاتها وقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل
ثابت لزيد في نفس الامر واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه
لا يشعر من حيث هي هي ان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل
وبهذا القدر من الاشارة لا يكفي في ان يكون لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فان هذا القدر حاصل
في مثل قولك يا فاضل فلا اعتبار له قال بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به اي على وجه الخ قوله كلمة ما
عبارة عن الاثبات والنفي اي الثبوت والانتفاء اذ الاثبات والنفي من قبيل الايقاع والانتزاع
والصدق والكذب انما يرجعان الى الوقوع واللاوقوع فعلى هذا فالصدق هو الاخبار عن الثبوت
الذهني على الثبوت الخارجي الذي هو ملتبس به او هو الاخبار عن اللاثبوت الذهني على اللاثبوت الخارجي
الذي هو ملتبس به والكذب هو الاخبار عن الثبوت الذهني على الثبوت الخارجي الذي ليس هو ملتبسا به
او هو الاخبار عن اللاثبوت الذهني على اللاثبوت الخارجي الذي ليس ملتبسا به قال لا يتصور تواطئهم
فيه اشارة الخ قوله ان منشأ عدم التجويز يعني ان منشأ عدم تجويز العقل توافقهم على الكذب هو كثرتهم
وتعددهم بدون اعتبار القرينة الخارجية كما في الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره على ما سيجيء ان شاء الله
ثم ان المراد بالعقل هاهنا هو عقل السامع فالحاصل ان خبر كل قوم اذا وصل الى سامع ولم يجوز عقله نقيض ذلك الخبر
فهو خبر متواتر داخل في تعريف الخبر المتواتر قال ومصداقه اي ما يصدقه الخ قوله العلم بالعلم بسبب العلم بالتواتر
يعني ان العلم بالعلم بمضمون الخبر بلا شبهة هو سبب العلم بكونه متواترا وفيه بحث فانا لا نم ان العلم بالعلم بسبب العلم
بالتواتر وذلك لان العلم بالتواتر ان يعلم بان هذا خبر قوم ولا يجوز العقل كذبهم ثم ان العلم بان هذا خبر قوم لا يجوز
العقل كذبهم انما يتوقف على نفس العلم بمضمون الخبر ولا يتوقف على العلم بالعلم بمضمون ذلك الخبر نعم هو
يتوقف على تذكر الخبر وعود ذلك العلم في ضمن ذلك الخبر لكن هذا التوقف لا يستلزم التوقف على العلم
بالعلم لان حصول العلم من حيث هو علم والة لملاحظة المعلوم غير حصول العلم من حيث هو معلوم وملحوظ
بالذات والتوقف على حصول العلم من حيث هو علم مسلم وعلى حصوله من حيث هو معلوم ممنوع والصواب
ان يقال في تفسير قوله ومصداقه اي ما يصدقه ويقتضي كونه متواترا هو وقوع العلم بلا شبهة لكن وقوع
العلم بلا شبهة ليس دليلا على بلوغه حد التواتر كما زعمه بل كلاهما منشأ وبيان في المعرفة والجهالة على ما لا يخفى
قوله معلول اعم اذ العلم من غير شبهة قد يكون بالاحساس وقد يكون بالبداهة وقد يكون بالتواتر
فلا يدل وقوع العلم من غير شبهة على العلة الخاصة الى التواتر قوله عدم الدلالة عند عدم العلم
يعني ان عدم دلالة المعلول على العلة الخاصة انما يكون اذا لم يعلم انتفاء سائر العلل بلا شبهة يكون

يكون دالا على التواتر لتعين المتواتر هاهنا وانت خبير بانه اذا تواتر اخبار المخبرين عندك بوجود مكة
حتى حصل لك العلم بوجودها من غير شبهة فما دام نفس ذلك العلم في ذهنك في ضمن ذلك الخبر المتواتر
يظهر لك ان عقلك لا يجوز كذب هؤلاء المخبرين ظهورا وجدانيا من غير احتياج الى العلم بذلك العلم
ولا الى التدقيقات الغامضة التي ذكرها المولى المحشي هاهنا قال الشارح رحمه الله وال قرب اي اقرب معنى
وان كان ابعد لفظا اما كونه ابعد لفظا فظاهر واما كونه اقرب معنى فلان ذكر قوله والبلدان النائية يكون حشوا
على تقدير عطفه على الازمنة لان العلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية يكون من قبيل العلم بالتواتر سواء
كان الملوك في البلدان النائية اي البعيدة او لم يكن وايضا يكون ذكر قوله في الازمنة الماضية حشوا
لان العلم بالملوك في البلدان النائية يكون من قبيل العلم بالتواتر سواء كانت الملوك خالية في الازمنة الماضية
او لم يكن قوله الثاني ان العلم الحاصل بضروري اي لا يتوقف على النظر لا يقال يمكن ترتيب
المقدمات بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق ينتج ان
هذا الخبر صادق مقدم بالطبع على العلم بالمقدمة القائلة بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب
فما فرض مقدمة لا يصلح ان يكون مقدمة وما فرض نتيجة لا يصلح ان يكون نتيجة والا يلزم الدور كما لا يخفى
قال واما خبر النصارى وقع في التلويح بدل النصارى الخ قوله فاحتيج الى تمحل الخ وهو ان يجعل الخبر
بمعنى صفة الكلام في قوله واليهود ح يكون الخبر المعطوف بمعنى صفة الكلام والخبر المعطوف عليه بمعنى
صفة المتكلم وفي هذا التوجيه تكلف بارد لا يخفى قوله لكن بعض النصارى مع اليهود حيث
قالوا ان عيسى عم قد قتل وصلب وقال بعضهم انه عم رفع الى السماء وقال بعضهم انه عم لا يصح قتله
قال فتواتره ممنوع بل لم يبلغ اصل المخبرين الخ قوله بل لم يبلغ اي بل تواتره باطل اذ لم يوجد فيه قوم
لا يتصور تواطئهم على الكذب وذلك لاختلاف الواقع فيما بينهم كما عرفت آنفا قوله في زمن
بخت نصر وهو كان اميرا من امراء الكفار قبل نبوة محمد عم قد قتل اليهود حتى قطع عرقهم ولم يبق
منهم الا آحاد لا يعتد بهم قوله تخلف العلم دليل العدم يعني قد عرفت ان مصداقه وجود العلم
بلا شبهة وعدم وجود المصداق دليل عدم التواتر واعلم ان قوله واما خبر النصارى الخ اشارة الى جواب
سؤال مقدر مثل ان يقال قوله الخبر المتواتر موجب للعلم الخ منقوض بخبر النصارى واليهود فانه خبر متواتر
مع انه لم يكن موجبا للعلم اصلا وحاصل الجواب هو منع وجود التواتر واما قوله بل لم يبلغ الخ فهو
اشارة الى ايراد المعارضة بعد ايراد المنع قال ربما يكون مع الاجتماع فيه اشارة الى عدم الكلية الخ
قوله اشارة الى عدم الكلية لان كلمة ربما للتقليل والتقليل يدل على عدم الكلية قوله يكفي
في الجواب وذلك لان السؤال المذكور اشارة الى المعارضة وهذا الجواب اشارة الى المنع والاحتمال
العقلي يكفي للمنع على ما هو المشهور قوله فلا مدخل للخبر فيه لقائل ان يقول سلمنا ان الخبر
لا مدخل له في وهم الكذب لكن لا ينافي حصوله فيه فح قوله لا مدخل للخبر فيه قال ودفع ان يقال واما وهم
الكذب فليس بلازم على ماهية الخبر فجاز ان يكون اجتماع الاخبار مانعا لمعارضة الوهم فلم يبق وهم
الكذب قال الشارح رحمه الله فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت الخ هذا معارضة على اثبات ان
وهو ان العلم الحاصل بضروري قوله كالسمنية هم قوم من عبدة الاوثان منسوب الى سومنات صنم معروف

الاصنام م

والبراهمة قوم من الهند اصحاب برهام الهندي كانوا ينكرون البعثة قال والرسول انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام
ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي عم لكن الجمهور على ان النبي عم اعم قوله ولو بالنسبة
الى قوم آخرين فعلى هذا كان يوشع رسولا كما كان نبيا لان الله تعالى امره بمتابعة شرع من قبله في تبليغ الشرع
الى قوم هم غير قوم من قبله قوله ان عدد الانبياء اريد من عدد الرسل روي ان النبي عليه السلام
سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الف فقيل فكم الرسل منهم فقال ثلثمائة وثلثة عشر
قوله واشترط بعضهم في الرسول الكتاب ذكر في شرح المواقف ان الرسول نبي معه كتاب قوله
والكتب مائة واربعة روي انه عم سئل كم انزل الله تعالى من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم
عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابرهيم عشر صحف وعلى موسى وعيسى
وداود ومحمد التورية والانجيل والزبور والفرقان قوله فلا يصح الاشتراط ويلزم ح ان يزيد
عدد الرسل على عدد الكتب لكن اللازم بط قوله ولا يشترط النزول عليه بنصب قوله يشترط
عطفا على قوله ان يكتفي يعني ان كل نبي امر بمتابعة كتاب من قبله فهو رسول ايضا ولا حاجة الى نزول
الكتاب عليه ثانيا بعد ما نزل من قبله اولا فعلى هذا يمكن التطبيق بين عدد الكتب وعدد الرسل قوله
ويحتمل ان يتكرر نزول الكتب فعلى هذا يمكن التطبيق ايضا ولا يخفى عليك ان ذكر الاحتمالات العقلية في
موارد الروايات غير مقبول من غير ايراد دليل عقلي او نقلي فلذا قال اللهم اشارة الى بعد ما ذكر ههنا
اذ ليس لنا دليل يدل على تكرر نزول كتاب واحد على نبيين او اكثر ولا على تعدد الوحي الى نبيين او
اكثر في حق كتاب نزل مرة واحدة قوله وتخصيص بعض الصحف الخ جواب سؤال مقدر ناش عما قبله
وانه ظ لا يحتاج البيان قوله واشترط بعضهم اي في الرسول الشرع الجديد فمن بعثه الله تعالى لتقرير
شرع من قبله لا يكون رسولا اذ ليس له شرع جديد قوله اسمعيل عم من الرسل اذ قال تعالى في حقه
وكان رسولا نبيا وقوله ولا شرع جديد له فان اولاد ابرهيم عم كانوا على شريعة ابرهيم عم قوله اختار
ههنا المساواة فالرسول ح يكون مجازا في المعنى بقرينة مقام التعميم ويكون الرسول اخص من النبي كما بين
المعنيين وقصد الاعم منهما قوله فيعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة يعني ان حصر الخبر الصادق
في النوعين كان مقيسا الى امة محمد عم لانه عم رسول بالاتفاق فالخبر الواصل الى امته لا يكون الا احد النوعين
قال امر خارق للعادة قيل عليه يدخل الخ قوله لا يخلق الخارق في يد الكاذب فان قيل الكهنة كانوا
يدعون النبوة في زمان نبينا عم ويظهرون امورا خارقة للعادة قلنا هذا ممنوع بل كانوا يعجزون عن
اظهار امر خارق ولو انهم كانوا يدعون النبوة ويظهرون امرا خارقا كان ذلك الامر الخارق مكذبا له
في دعوى النبوة على ما ذكر في كتب الكلامية قوله ولا نقض بالفرضيات جواب سؤال مقدر مثل
ان يقال ان الله تعالى قادر على ان يخلق الخارق في يد الكاذب فلم لا يجوز ان يخلق الله السحر في يد المتنبي
الكاذب فاجاب بان ذلك امر فرضي غير واقع اصلا والنقض انما يرد بالامور الواقعة لا بالامور الفرضية
قوله اظهار الشيء فرع وجوده اي لو سلم انه تعالى يخلق الخارق في يد الكاذب لكن السحر ونحوه يخرج
عن التعريف المذكور بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله لان اظهار الصدق فرع وجود الصدق
في نفس الامر لا صدق للمتنبي في نفس الامر فلا يرد النقض بسحر المتنبي ونحوه قوله اي السحر من الخوارق

والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط مخصوصة كالوقت والمكان ونحوهما لا يكون بعضها
مقدورا للبشر وقد ذكر في شرح المواقف ان السحر ونحوه ان بلغ حد الاعجاز فاما ان يكون بدون دعوى النبوة فح
لا يلتبس السحر بالمعجزة او يكون مع ادعاء النبوة فح لا بد من احد الامرين ان لا يخلق الله السحر على يد الساحر او ان يقدر
الله تعالى غيره على معارضته والا لكان تصديقا للكاذب وانه محال على الله تعالى لكونه كذبا في كلامه اي لا يبيح
على الله ان يخلق السحر في يد الكاذب او ان لا يقدر غيره على معارضته بل عادته تعالى ان لا يخلق ذلك اصلا
او يقدر عليه على المعارضة قوله ولا يصدق به الاظهار فيه بحث لان فاعل الامور الخارقة هو الله تعالى
فلعله تعالى خلق الكرامة في يد الولي وقصد بذلك اظهار صدقه في دينه فح لا يصح قوله ولا يقصد به الاظهار اذ لا نعلم
نحن عدم قصده تعالى فكيف يحكم على انه تعالى لم يقصد الاظهار قوله وان فرض الضمير المستتر فيه راجع الى الاظهار
قوله القوم عدوا الارهاصات الارهاص هو اظهار امر خارق على النبي قبل النبوة تأسيسا للنبوة من ارهصت
الحائط اسسته والحاصل ان الارهاصات والكرامات ليست من قبيل المعجزات فمن عدها منها كان ذلك منه
مبنيا على التشبيه والمجاز لا على الحقيقة واعلم ان ظهور المعجزة على يد مدعي النبوة يفيد لنا علما بصدقه في
دعوى النبوة وان كونه مفيدا للعلم معلوم لنا بالضرورة العادية فلا حاجة لنا الى الاستدلال في كونه مفيدا
للعلم على ما ذكر في شرح المواقف قال يمكن التوصل هذا الامكان هو الامكان الخ قوله اي يجوز ان يتوصل وان
لا يتوصل اي بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل
واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فلا ينافي الامكان الخاص بالنظر الى ذات الدليل من
حيث هو هو قوله ولك ان تاخذ امكانا عاما الا ان الامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى و
وذكر في شرح المواقف وانما اعتبر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا لعدم التوصل بل يكفيه امكان
التوصل وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المط ويمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة اليه
قال يستلزم لذاته انما لم يقل لذاتها الخ قوله اشارة الى دخل الصورة في الاستلزام يعني ان الضمير
في قوله لذاته راجع الى القول المذكور والصورة كانت داخلة فيه لانه مركب من المادة والصورة فيفهم
من قوله لذاته ان الصورة لها دخل في الاستلزام المذكور ولو قال لذاتها يكون الضمير في قوله لذاتها
راجعا الى القضايا والصورة لم تكن داخلة في القضايا بل كانت عارضة لها عند ترتيبها فلا يفهم
من قوله لذاتها ان الصورة لها دخل في الاستلزام قوله التعريف يعم المعقول والملفوظ
ظاهر هذا الكلام يشعر ان القول المذكور في التعريف كان له معنى واحد فقط وهو معنى المركب وان
معنى المركب معنى واحد يعم المركب المعقول والمركب الملفوظ لكن المشهور فيما بينهم ان القول مقول
على المركب المعقول والمركب الملفوظ لا باعتبار معنى واحد بل باعتبار الاشتراك اللفظي او بطريق
الحقيقة والمجاز ثم لا بد ان يكون القول المعقول حجة للدليل المعقول والقول الملفوظ حجة للدليل
الملفوظ وكذلك القضية كما يطلق على القضية المعقولة يطلق ايضا على القضية الملفوظة بالاشتراك اللفظي
او بطريق الحقيقة والمجاز قوله ويختص بالمعقول ههنا صورتين الاولى هي ان يقال قول معقول
مؤلف من قضايا معقولة يستلزم لذاته قولا آخر معقولا والصورة الثانية هي ان يقال قول ملفوظ
مؤلف من قضايا ملفوظة يستلزم لذاته قولا آخر معقولا وهذا الاستلزام مبني على ان التلفظ يستلزم

المتعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وقوله اذ لا يجب بلفظ المدلول اى لا يصح في الصورة الاولى ولا في الصورة
الثانية ان يقال يستلزم لذاته قولا آخر ملفوظا اذ لا يجب من تعقل قول بلفظ قول آخر ولا من بلفظ
قول آخر قال بعض الفضلاء الاولى ان يكون القول الآخر ليس معقول الاول وان يكون الاستلزام
الذاتي في القول الملفوظ مبنيا على التجوز بناء على الاستلزام الذاتي الحاصل للقول المعقول حقيقة
وذكر في شرح المواقف وانما احتيج الى قوله مؤلف لانك اذا قلت قول من القضايا يتبادر انه بعض منها
فصرح بانه مؤلف من قضايا واراد بها ما فوق الواحد وقال بعض الافاضل قد خرج بقوله يستلزم
الاستقراء والتمثيل لانهما يسميان امارة ولا يسميان دليلا قال هو العالم هذا الحصر مبني على ان المراد به
قوله حتى يلزم كون المقدمات دليلا يعني ان حاصل التعريف الاول هو ان يقال الدليل هو الذي
يمكن التوصل بصحيح النظر في احواله الى العلم بالمطلوب فلا يلزم ان يكون المقدمات دليلا اذ النظر يكون في انفسها
لا في احوالها وقوله انه خلاف اللغة والاصطلاح يعني ان عدم صحة احواله خلاف اللغة وعدم كون المقدمات
دليلا خلاف الاصطلاح ذكر في شرح المواقف واريد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول
المفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله وصل الى المطلوب كالعالم ويتناول ايضا المقدمات اذا لم يؤخذ مع
ترتيبها وقيل ان يقال الحصر ههنا اضافي لا حقيقي فانك قد عرفت ان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا
بعدم التوصل بل يكفيه امكان التوصل فعلى هذا لا يكون قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع
دليلا اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يكفيه مجرد امكان التوصل فقول الشارح هو العالم اى هو العالم
لا قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فلا يلزم خروج المقدمات اذا لم يوجد مع ترتيبها اذ المقصود
من الحصر ههنا هو خروج قولنا العالم حادث الخ بناء على ان الحصر اضافي لا حقيقي فعدم خروج المقدمات
لا يضر الحصر الاضافي قال هو الذي يلزم من العلم به المراد الخ قوله المراد بالعلم التصديق الخ وهذا بناء على
ما هو المشهور بين اهل الكلام فانهم قالوا المطلوب ان كان امرا تصوريا فطريقه الموصل اليه يسمى معرفا و
ان كان امرا تصديقيا فطريقه الموصل اليه يسمى دليلا ومن المعلوم ايضا ان الموصل الى التصور
التصورات والموصل الى التصديق التصديقات وقوله والملزوم بالنسبة الى اللازم
اى ويخرج الملزوم التصوري بالنسبة الى اللازم التصوري كالاربعة بالنسبة الى الزوجية
وقوله ويخرج القضية الواحدة الخ فيه بحث فانا اذا راينا شخصا اسود وذا شكل مخصوص
فانا نحكم اولا بوجود سواده ثم نحكم ثانيا بوجود شكله وكذا اذا راينا انسانا يقاوم الاسد
فانا نحكم بلحوقه ومنعه الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وامثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك
ان العلم بالقضية الثانية في كل واحدة من الصور المذكورة حاصلا وناشيا من العلم
بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك عن التعريف الا ان يعتبر قيد النظر فيه على ما ذكره في قوله اللهم
الا ان يراد وقوله والخفاء بعد الوجود يعني ان خفاء اللزوم انما يكون بعد وجود اللزوم و
وجود اللزوم ولا خفاء له وقوله فيه نظر لان المدعى ههنا عدم اللزوم حيث قال لعدم اللزوم وقد
جعل هذا المدعى جزءا من دليله حيث قال والخفاء بعد الوجود فيلزم المصادرة على المطلوب والجواب
عن قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول الخ هو ان يقال حاصل تعريف الدليل هو الذي يلزم من

العلم به مع اعتبار جميع شرائط النظر فيه العلم بشيء آخر وهذا التعريف يتناول الشكل الاول وما عداه ايضا
اذا اعتبر فيه شرائط انتاجه ثم ان التعريفات المذكورة للدليل تعريفات لفظية لا حقيقية فان ماهية
الدليل بديهية فلا يجب في تعريفه المبالغة في الاحتراز عن ان لا يكون جامعا ومانعا فالاعتراضات
الواردة ههنا لا تجدي كثير نفع وقوله يؤيده ان التعريف للدليل اذ المشهور ان الدليل لا يكون دليلا
الا باعتبار طريق النظر فيه فلا حاجة الى ذكره في تعريفه لظهور كونه مرادا في التعريف وايضا ما سبق في
كلام المص من قوله يوجب العلم الاستدلالي قرينة دالة ايضا على ان معنى النظر يكون قيدا معتبرا في تعريف
الدليل فلا حاجة الى ذكره في التعريف صريحا قال فبالثاني او فيه لكن يمكن الخ قوله فبالثاني او يخرج
اذ العلم بالمقدمات المترتبة والقضايا المؤلفة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف بخلاف الدليل بالمعنى
الاول فان علمه لا يستلزم علم المدلول من غير نظر فيحتاج الى تكلف اشار اليه بقوله لكن يمكن تطبيقه
اى يمكن تطبيقه على التعريف الاول بان يقال هو الذي يلزم من العلم به بالنظر في نفسه او في احواله
العلم بشيء ولا يخفى عليك ان هذا التعريف شامل للمقدمات كما ذكره بخلاف التعريف الاول على ما
اخذه الشارح اى اعتبره اذ قد اعتبر النظر في احواله فلا يتناول التعريف الاول المقدمات التي اعتبر
النظر في انفسها لا في احوالها ثم لما كان التعريف الثالث على ما اشار اليه عاما شاملا للمقدمات
والتعريف الاول خاصا غير شامل لها ظهر ان العام لا يوافق الخاص وقوله وتخصيصه مثل الاول
اى لو خصص التعريف الثالث وقيل هو الذي يلزم من العلم به بالنظر في احواله لزم الخروج عن مقتضى
الذوق السليم لانه تخصيص بلا ضرورة ولا دليل فالصواب هو تعميم الاول حتى يكون موافقا للثالث
وذلك ان يقال هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر في نفسه او في احواله فيمكن التطبيق بين
التعريفين كما لا يخفى قال تصديقه به يريد ان الخارق الدال الخ قوله يريد ان الخارق الدال
على التصديق اى الصدق فيما اتى به من الاحكام هو الذي قصد به التصديق في دعوى النبوة والحاصل
ان الامر الخارق كما كان دالا على صدقه في دعوى النبوة كذلك يكون دالا على صدقه فيما اتى به من الاحكام
فان قيل فمن اين يعلم ان الله تعالى قصد تصديقه في دعوى النبوة قلنا ان ظهور الامر الخارق في يد مدعي
النبوة كما يدل على صدقه في دعوى النبوة كذلك يدل على صدقه في تصديقه في دعوى النبوة دلالة عادية
او عقلية وقوله واما ما يظهر على يد مدعي الالوهية الخ اى لا يرد النقض بما يدعي الالوهية ويظهر الخوارق
كالدجال مثلا لان كذبه معلوم بالادلة القطعية بخلاف مدعي النبوة وتوضيح ذلك ان رجلا اذا
ادعى بين قوم انه رسول السلطان ثم اورد دلائل دالة على انه رسوله فالقوم كانوا يصدقونه عادة
بخلاف ما اذا ادعى انه السلطان ثم اورد دلائل على انه السلطان لكن فيه دلائل دالة على عدم كونه
السلطان فان القوم كانوا يكذبونه في دعواه فضلا عن ان يصدقوه في ذلك وسيجيء ما يناسب
هذا الكلام في الشرح ان شاء الله تعالى ومعنى الاستدراج له هو ان يرفعه الشيطان درجة درجة الى مكان
عال ثم يسقطه من ذلك المكان العالي حتى يهلك هلاكا قال كان صادقا فيما اتى به من الاحكام الخ
قوله لو جاز كذبه عقلا اى فيما اتى به من الاحكام وقوله عقلا يشعر ان الكذب غير جائز له عقلا
لكن الحق ان الكذب غير جائز له عادة فان عادته تعالى ان لا يظهر المعجزة على يد الكاذب وقوله هذا في

في الامور التبليغية ذكر في شرح المواقف اجمع اهل الملل والشرايع على وجوب عصمة الانبياء عليهم السلام عن تعمد
الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلايق اذ
لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال هذا كلامه والاولى
ان يقال جاز عقلا عندنا ان يخلق الله المعجزة على يد الكاذب لكن عادته تعالى ان لا يخلق المعجزة على يد الكاذب
ثم عندنا ان الامور التبليغية وغيرها سواء في امتناع الكذب عادة وجوازه عقلا قوله فالوجه في
ايجابه للعلم بها هو انه ثبت بالادلة القطعية عصمته من الذنوب الخ فيه ان ذكر هذا الوجه ههنا اشارة
الى ان الاستدلال في ساير الامور التبليغية يكون مغايرا للاستدلال المذكور في الامور التبليغية لكن الحق
ان الاستدلال فيهما واحد وهو ما ذكره الشارح بقوله انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات الخ فان هذا الاستدلال
يكفي في جميع اخبار الرسول اذا جاء بها قصدا لا سهوا ففيه كلام سيجيء ان شاء الله تعالى قال الشارح رحمه الله
واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها اي يقع العلم بمضمون تلك الاحكام بعد النظر فيها اذ المفروض
انها استدلالية قال فلتوقفه على الاستدلال قيل اذا تصور الخ قوله اجيب بان تصور المخبر
موقوف على الاستدلال اي تصور المخبر بالرسالة الموقوفة على الاستدلال وذلك مثل ان يقال ان احمد
اظهر المعجزة في يده وكل من اظهر المعجزة في يده فهو رسول ينتج انه رسول ثم اذا تصورناه بالرسالة
لم يكن لنا حاجة الى دليل آخر في العلم بصدق خبره ولما كان هذا العلم موقوفا على ذلك الاستدلال لزم
ان يكون هذا العلم استدلاليا وان توقفه على الاستدلال بالواسطة قوله لان تصور المخبر الخ يعني
ان تصور محمد عم بالرسالة لا يجعل صدق قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر بديهيا نعم اذا تصورنا
هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول فقلنا هذا الخبر الذي بلغه الرسول صادق لزم ان يجعل ذلك التصور
صدق هذا الخبر بديهيا لكن الكلام في صدقه ملحوظا من حيث ذاته ولا شك ان صدقه ملحوظا من حيث
ذاته استدلالي لا بديهي هذا ما ذكره في تفسير كلامه لكن بقي ههنا ابحاث الاول ان تصور المخبر
بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة على ما ذكر في شرح المواقف
الثاني ان قوله لا يجعل صدق الخبر بديهيا مم وذلك لان تصور مخبره اي مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في
المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا
كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة في الصورتين كانت ملحوظة مع
ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره الثالث ان قوله من حيث عنوان الخ مم اذ لا بد
فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهو قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر
والاستدلال اللهم الا ان يقال ملاحظتهما ههنا بطريق الحدس لا بطريق النظر قال اي عدم احتمال
النقيض هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره الخ قوله فيلغو ذكره اي ذكر الثبات يعني فيكون ذكر الثبات مستدركا
قوله وفيه ما فيه اي في المراد المذكور من البعد ما فيه قلنا بل فيه من الحسن ما فيه وذلك لان معنى التيقن
في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو
المتبادر ههنا من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك ثابت به ذلك الادراك في التيقن يتبادر منه انه كذلك
في الحال مع قطع النظر عن ثبوته في المآل فلا بد من ذكر الثبات ايضا ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل

وقوله

وقوله فالاولى ان يفسر اليقين بالجزم المطابق فيه بحث فانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل
كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده من قوله وفيه ما فيه
فجوابكم جوابنا قال وهو علم بمعنى الاعتقاد لا يخفى ان قوله الخ قوله لان هذا هو معنى العلم عندهم يعني
العلم عندهم هو الاعتقاد المطابق الجازم الثابت قوله يوجب العلم الاستدلالي اي يوجب الاعتقاد
المطابق الجازم الثابت فعلى هذا التقدير قوله يوجب العلم الاستدلالي يكون مغنيا عن ذكر قوله والعلم
الثابت بها هي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات لان معنى القولين هو ان العلم الثابت
بخبر الرسول هو الاعتقاد المطابق الجازم الثابت فيكون ذكر القول الثاني مستدركا وفيه بحث
وهو ان العلم المفسر بقولنا صفة يتجلى بها المذكور كان اعم من العلوم اليقينية وغيرها كما ذكره
الشارح فيما سبق فلا يكون قوله يوجب العلم الاستدلالي مغنيا عن قوله والعلم الثابت الخ
اذ المفروض ان العلم الاستدلالي يتناول العلم الغير اليقيني ايضا فلا اشكال ولو سلم ان العلم
يختص باليقيني فيكون القول الاول مغنيا للقول الثاني مم ايضا اذ يصح ان يقال العلم اليقيني الثابت
بخبر الرسول يثبت به العلم اليقيني الثابت بالضرورة في كونه يقينيا ثابتا بخلاف ساير العلوم النظرية
فانها وان كانت يقينية ثابتة ايضا لكنها ادنى من العلم الثابت بخبر الرسول في كونها يقينية فلا اشكال
ايضا قوله والاقرب ان مراد المص الظاهر ان مراد الشارح جاز ان يكون هذا الاقرب فكانه قال
رحمه الله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت الملتبس به للعلم الثابت بالضرورة في التيقن
والثبات وانما لم يورد ههنا قوله الملتبس به للعلم الثابت بالضرورة اكتفاء بذكره سابقا فيكون كلام
الشارح ايضا اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين الخ والاولى
ان يقال ان الدلائل النقلية عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة لا يفيد اليقين اصلا بل يفيد ظنا فقط على ما
ذكر في شرح المواقف فاراد المص ان يرد قول هؤلاء المنكرين فقال والعلم الثابت به اشارة الى رد قول
هؤلاء المنكرين بان العلم الثابت بخبر الرسول هو اعتقاد يقيني كالعلم الثابت بالضرورة لا ظني كما زعموا
واما قوله فما وجه التخصيص بالذكر فجوابه ان يقال ان المعتزلة وجمهور الاشاعرة لما انكروا كون الدلائل
النقلية مفيدة لليقين ولم ينكروا كون الدلائل العقلية مفيدة لليقين ذكر المصنف الكلام المتعلق
بالاول دون الثانية لان انكارهم قد وقع في الاولى دون الثانية قال الشارح رحمه الله وهذا انما يكون في
المتواتر فقط اي كونه يقينيا انما يكون في الخبر المتواتر فقط فيرجع هذا الخبر الى الخبر المتواتر فيلزم ان يكون
قسيم الشيء قسما له قوله الكلام فيما علم انه خبر الرسول فيه اشارة الى منع المقدمتين المذكورتين
اما منع المقدمة الاولى فهو ان يقال لا نم الحصر المذكور في قوله انما يكون في المتواتر اذ قد يحصل العلم
اليقيني بدون التواتر بالالهام في حالة اليقظة على ما هو طريق بعض الاولياء وبان يسمع من فمه عم
في المنام على ما ذكره بعض ائمة الحديث او بالعلم بكمال بلاغته ونهاية فصاحته واما منع المقدمة
الثانية فهو ان يقال لا نم قوله فيرجع الى القسم الاول وذلك لان الكلام في الخبر الذي علم سابقا انه
خبر الرسول لا في الخبر الذي قصد ان يعلم انه خبر الرسول والذي يرجع الى القسم الاول هو الثاني دون
الاول قوله واما خبر الواحد الخ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان قوله والعلم الثابت به

يفيد العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات منقوض بخبر الواحد أجاب بان خبر الواحد انما يفيد العلم
اليقيني لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول حتى لو ازيل ذلك العارض حصل العلم اليقيني بمضمونه قال
علم بالتواتر هذا مجرد دعوى قوله هذا مجرد اشار اليه الشارح بقوله فهذا الحديث مشهور ذكر في الكافي ان هذا
الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار في حيز التواتر وذكر في بعض شروح الهداية ان هذا الحديث
في نفسه اخبار الاحاد الا انه في حيز التواتر لان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه قال مع قطع
النظر عن القراين انما قطع النظر عنها لانه المدار اذ الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة
معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك الخ قوله مع قطع النظر جواب بحث وكونه خبرا وقوله
والخبر المقرون يعني ان الخبر المقرون لا يستفاد منه معظم المعلومات الدينية بل في زماننا لا يستفاد منه شيء
من المعلومات الدينية اصلا فلا عبرة به قوله بان القراين الخ وذلك لان الخبر بقدوم زيد عند تسارع
قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد العلم لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك هو عنه
بخلاف الدلايل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وذلك الدليل مثل ان يقال هذا خبر من ثبت
رسالته بالمعجزة وكل خبر كذلك فهو صادق ومضمونه واقع قوله وليس كذلك اي وليس هذا التوجيه
توجيها صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد او في بعض
الاشخاص او في بعض الازمان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا فيما بينهم ومعدودا من اسباب العلم
قال في حكم المتواتر لانه كذلك الخ قوله لانه كذلك اي لان خبر اهل الاجماع في حكم الخبر المتواتر في كونه
خبر اهل الاجماع خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن حكم العقل بصدقهم يكون بالبداهة في المتواتر على ما مر وبالنظر في
الاجماع مثل ان يقال هذا خبر اهل الاجماع وكل خبر الاجماع صادق لقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عم ما رآه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن قوله ان الحصر مبني على المسامحة يعني ان حصر الخبر الصادق في نوعين
مبني على التجوز فلهذا ادرج خبر اهل الاجماع في المتواتر وادرج خبر الله وخبر الملائكة في خبر الرسول قال الشارح رحمه الله
وقد اجاب بانه لا يفيد بمجرده يعني ان خبر اهل الاجماع لا يفيد العلم بمجرده والكلام في الخبر الذي يفيد العلم بمجرده
فخروج خبر اهل الاجماع لا يضر بالحصر في النوعين لانه لم يدخل في مورد القسمة قوله فكذا خبر الرسول يعني
ان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تنفك عن خبر اهل الاجماع فلو صح ان يقال ان خبر اهل الاجماع
لا يفيد العلم بمجرده لكان خبر الرسول كذلك فلا يصح خروج خبر اهل الاجماع عن الخبر الصادق الذي هو مورد القسمة
هذا ونعم مراد المجيب هو ان خبر اهل الاجماع في حكم خبر الرسول فيندرج فيه لا في حكم المتواتر وذلك لان خبر
اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر بالدليل كما ان خبر الرسول كذلك بخلاف المتواتر اذ هو يفيد العلم بدون
الدليل قال قوة للنفس ان قلت هذا مناف الخ قوله هذا مناف اي لما فهم مما سبق وهو قوله والا
فهو العقل ان العقل ليس آلة غير المدرك ثم ان قوله ان العقل الخ معناه ان العقل هو المدرك وهذا مناف
لقوله قوة للنفس بها تستعد للعلوم اذ يفهم منه ان العقل ليس هو المدرك قوله وصف الشيء لا يسمى
يعني ان العقل وصف للنفس وان وصف الشيء لا يسمى آلة له فيمنع قوله ليس آلة غير المدرك هو ان العقل
ليس آلة وهذا المعنى صحيح في نفسه اذ هو وصف للنفس فليس آلة لها ولكن يمكن منع قوله وصف الشيء لا يسمى
آلة له فان هذا دعوى بلا دليل قوله وكذا بعض الفضلاء ان كون العقل هو المدرك كلام مبني على الاسناد

المجازي

المجازي لان العقل صفة للنفس ومنشأ لادراكاتها ويصح اسناد الشيء الى منشئه اسنادا مجازيا كما
يقال قدرة الباري مؤثرة في العالم مع ان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى بقدرته التي هي المنشأ
بخلاف الحواس فانها طرق للادراكات لا منشأ لها قوله واما حمل الغير على المصطلح فبعيد وجه البعد
هو ان معنى الغيرية في الاصطلاح هو جواز الانفكاك بين الشيئين لكن فهم هذا المعنى من لفظ الغير
يكون في غاية البعد مع ان النفس يمكن انفكاكها عن العقل كما في المجنون فصح ان يقال العقل غير المدرك
الذي هو ذات النفس لوقوع الانفكاك بينهما قال الشارح رحمه الله بها تستعد للعلوم اي ادراك المعاني
الغير المحسوسة والادراكات اي ادراكات المحسوسة هذا على تقدير ان يكون العلوم والادراكات متغايرين
ويجوز ان يكون عطف الادراكات على العلوم من قبيل العطف التفسيري قوله غريزة اي صفة جبلية يتبعها
العلم بالضروريات حسية كانت او غير حسية عند سلامة الاسباب والآلات اي الحواس واما عند عدم سلامة الآلات
فلا يتبعها العلم بل يتخلف عنها العلم المتعلق بتلك الآلات قال وقيل جوهر هذا هو النفس بعينها الخ
يعني ان القول بكون العقل جوهرا يدل على ان العقل هو النفس بعينها لكن كونها عينها يخالف للعرف
واللغة اذ في العرف واللغة انهما متغايران وان العقل قوة للنفس فلذا قال قيل اشارة الى ضعف
هذا القول هذا والاولى ان يقال ان العقل هو جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد
على ما ذهب اليه بعض المتكلمين واما النفس فهو هذا الهيكل المحسوس على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين
فعلى هذا فالعقل والنفس جوهران متغايران وان العقل سار في النفس سريان ماء الورد في الورد لكن
هذا القول خلاف المشهور فلهذا قال قيل قال سبب للعلم ايضا عدم تقييده الخ قوله بالضروري ويجيء تفسير
الضروري قوله ونحوهما وذلك كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار وههنا بحث وهو ان عدم تقييده
بالضروري ونحوه يكون اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو
الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني ويمكن ان يقال ان عدم تقييده بالضروري
ونحوه اشارة الى العموم في المقام الخطابي لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور ثم ان حمل العموم على عموم افراد
العلم غير ممكن فوجب حمل العموم على عموم انواع العلم وذلك لان العلم بجميع افراد العلم غير مقدور للبشر
اذ الافراد غير متناهية بخلاف العلم بجميع الانواع فانه جاز ان يكون مقدورا للبشر قال الشارح رحمه الله
صرح بذلك الخ اي صرح بكون الفعل سببا للعلم لان فيه خلاف السمنية في جميع النظريات اي الالهيات والحسابيات
والهندسيات وغيرها قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات وهم المهندسون قالوا النظر يفيد العلم
في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة الى الاذهان متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات
فانها بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الاخذ بالاحرى والاولى بذاته تعالى وصفاته وافعاله
على ما ذكر في شرح المواقف قال بناء على كثرة الاختلاف هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما وهم اذ لا كثرة
اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات هذا كلامه قوله لا السمنية ويمكن ان يجعل دليلا لهم
ايضا بناء على ان العلوم المتسقة بالنسبة الى ساير العلوم كانت كالقطرة بالنسبة الى البحر ولما كثرت الاختلافات
والآراء في اكثر العلوم النظرية كان العقل متهما في جميع النظريات واذا كان متهما في جميع النظريات فلا عبرة به اصلا
قال فيتناقض الخ قوله لان هذا نسبة عدم المعلومية الخ وذلك لان حاصله هو ان يقال

مثلا لو كان النظر في معرفة الله تعالى فوقع التناقض في كلامهم وقوله ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا
يعني انهم كانوا ينفون العلم في الالهيات ويثبتون الظن فيها فلم يقع التناقض في كلامهم وللشارح ان يقول
انا ندعي العلم اليقيني في الالهيات وان دليلنا برهان يقيني وان كونه يقينيا معلوم لنا بالضرورة الوجدانية
وهم كانوا يدعون الظن وان دليلهم ظني اقناعي لا قطعي فلا يكون معارضتهم معارضة في نفس الامر
كما ذكره الشارح بقوله فلا يكون معارضة قال فلا يكون فاسدا الخ وعليه اي قوله يرد عليه ان افادة
الالزام لا ينافي الفساد وقوله والحق ان مراد الشارح هو انه اما ان يفيد شيئا ثابتا في نفس الامر اي حكما مطابقا
للواقع فلا يكون فاسدا ولا يفيد ذلك فلا يكون معارضة لان دليلنا يفيد حكما مطابقا للواقع
فان اختاروا الشق الاول وقالوا انه يفيد حكما مطابقا للواقع ولم يكن فاسدا ومع ذلك لا يلزم التناقض
في كلامهم لانه ظني في زعمهم واثبات الظني لا ينافي نفي اليقين كما عرفت قلنا فاذا لم يكن يقينيا لا يكون
معارضا لما ذكرناه لانه يقيني والظني لا يعارض اليقيني كما عرفت قال فان قيل كون النظر الخ
هذا انما ينفي العلم الخ قوله هذا انما ينفي اشارة الى ايراد الاعتراض وهو ان يقال ان قوله لكن النظر مفيد
للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف دليل المنكرين لكونه مفيدا للعلم ولا شك ان نفي معلومية الشيء
لا يستلزم نفي ذلك الشيء مع ان الكلام في الثاني دون الاول فاشار الى جواب الاعتراض المذكور
بقوله لكن القائل بنفيها الخ يعني ان القائل بنفي الافادة قائل ايضا بمعلومية الافادة وان المنكر
كان ينكرهما معا فالشارح اكتفى ههنا بنفي المعلومية ثم ان نفي المعلومية قد يكون بنفي الافادة وقد يكون
بنفي العلم بها فاختار النفي الذي هو اعم لظهوره وقوله وههنا توجيه آخر لكن لا يسعه المقام
ولعل ذلك التوجيه هو ان يقال مثلا لو افاد النظر العلم لجاز ان يفيد كونه عالما بذلك لانه لازم بين
ولا شك ان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فظهر ان كون النظر مفيدا للعلم باطل وهو المطلوب
ويمكن ان يمنع قوله لو افاد النظر العلم لجاز ان يفيد كونه عالما بذلك لان كون النظر مفيدا للعلم
جاز ان يكون صادقا في نفس الامر مع امتناع العلم به لا بد لنفي ذلك من دليل وايضا لا نم قوله
لانه لازم بين فانه لم لا يجوز ان يكون غير لازم او غير بين قال اثبات النظر بالنظر اي اثبات النظر الخ
قوله اي اثبات افادة النظر بافادة النظر يعني اثبات افادة النظر العلم وقوله فاثبات الكلية الخ
وبيان ذلك ان يقال مثلا النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق
قطعي وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حق قطعا فنقول فالنتيجة في كل قياس صحيح حقه
قطعا معناه كل نظر صحيح مفيد للعلم على ما ذكر في شرح المواقف ثم ان قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية مشتملة
على احكام جزئياتها اي جزئيات موضوعها ومن جملة جزئيات موضوعها ما ذكر آنفا يعني قوله النتيجة في كل
نظر قياسي فينبغي ان يكون القضية الكلية المذكورة مشتملة على حكم هذا النظر المخصوص الذي هو من جزئيات
موضوع الكلية المذكورة وحكم هذا النظر المخصوص ~~الذي هو من جزئيات موضوع الكلية~~ هو افادة العلم فاذا
اثبتت الكلية المذكورة بهذا النظر المخصوص يلزم اثبات افادة هذا النظر المخصوص بنفس افادة هذا النظر المخصوص
في ضمن اثبات تلك القضية الكلية وقوله وقد يقال معنى اثبات الحكم هذا اشارة الى منع اللزوم في قوله
لزم اثبات افادة النظر والى منع لزوم الدور ايضا وحاصله ان يقال معنى اثبات افادة النظر هو

هو استفادة العلم بافادة النظر واذا كان المعنى هذا فاللازم من اثبات افادته بافادة النظر هو استفادة العلم
بافادة النظر من نفس العلم بافادة النظر لزم الدور وتوقف الشيء على نفسه لكن ذلك ممنوع وقوله وقد رفعه
الشارح حاصله بيان ان اللازم هو استفادة العلم بافادة النظر من نفس العلم بافادة النظر فيعود فيه الخلل المذكور
قال وانه دور اي توقف الشيء الخ يعني ان الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف فهناك شيئان توقف كل واحد
منهما على الآخر فيلزم من ذلك توقف كل واحد منهما على نفسه ثم ان اللازم من اثبات النظر بالنظر هو
توقف الشيء على نفسه دون الدور اذ ليس هناك شيئان فاطلاق الدور ههنا كان من قبيل اطلاق الملزوم على
اللازم ويمكن ان تحمل الدور على معناه الحقيقي بان يقول ان اثبات كون النظر مطلقا مفيدا للعلم بالنظر
المخصوص يستلزم الدور بناء على ان افادة هذا النظر المخصوص موقوف على افادة النظر مطلقا بان
يقال هذا نظر وكل نظر يفيد العلم فهذا النظر يفيد العلم قال الشارح رحمه الله الضروري قد يقع فيه خلاف هذا اختيار
للشق الاول من ترديد السؤال المذكور على ما اختاره الامام الرازي حيث قال ان من تصور النظر من
حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم
العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على وجه هو مناط الحكم بينهما وقوله والاستدلال
من الآثار وهي كالآثار الظاهرة الصادرة عن اهل العلم وساير ارباب الصنايع فانا نستدل من آثارهم
على عقولهم متفاوتة دان افكارهم وتدبيراتهم متباعدة وقوله وشهادة من الاخبار اي من الاحاديث
النبوية مثل قوله عم كل ميسر لما خلق له وقوله عم في حق النساء هن ناقصات عقل ودين قال
والنظري قد يثبت بنظر مخصوص حاصله انا نختار قوله والنظري قد يثبت هذا اختيار الشق الثاني من ترديد
السؤال المذكور على ما اختاره امام الحرمين وقوله انا نثبت الكلية بالشخصية المراد بالكلية ههنا هي
قولنا كل نظر صحيح مقرون بشرائطه يفيد العلم والمراد بالشخصية هي هذه القضية المخصوصة وهي ان يقال
العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم ثم ان اثبات تلك الكلية كان موقوفا
على اثبات هذه الشخصية واما اثبات هذه الشخصية فهو بديهي لا يحتاج الى النظر وترتيب المقدمات اذا
لم يؤخذ هذه الشخصية بعنوان القضية الكلية فلا يلزم الدور اصلا وقوله ليلزم نظرية المحمول
هذا قيد للمنفي في قوله لم يؤخذ وليس قيدا للنفي فيه يعني ان موضوع الشخصية اذا اخذ بعنوان موضوع
الكلية لزم ان يكون اثبات المحمول للموضوع نظريا في الشخصية ايضا اي كما كان اثبات المحمول للموضوع
نظريا في الكلية كما عرفت واما اذا اخذ موضوع الشخصية من حيث ذاته اي لم يؤخذ بعنوان موضوع
الكلية كان اثبات المحمول للموضوع في هذه الشخصية بديهيا لا نظريا حتى يلزم الدور ثم ان عنوان
الموضوع في الكلية المذكورة هو مفهوم موضوعها اعني مفهوم النظر وهو ترتيب امور معلومة للتأدي
الى المجهول مثلا وقوله فاللازم اثبات حكم الخ قوله ولا خلل فيه لا حاجة الى ذكر هذا الكلام في دفع الدور
اذ يكفي في دفع الدور ذكر بداهة الشخصية بل انما ذكره ههنا لدفع توقف الشيء على نفسه وحاصله
ان في الشخصية جهتان متغايرتان احدهما موقوفة على الاخرى من غير عكس وقوله ولا خلل فيه
اي ولا يلزم توقف الشيء على نفسه واعلم ان المراد بالنظر المخصوص ههنا في ظاهر كلام الشارح
والمحشي هو قولنا العالم مسمع وكل مسمع حادث وهذا هو النظر الذي وقع جزءا من القضية الشخصية

وآلا ولى ان يراد بالنظر المخصوص ههنا ما هو الموصل القريب الى القضية الكلية المذكورة وذلك الموصل القريب
هو المجموع المركب من قولنا العالم متغير وكل متغير حادث الى قوله بل لكونه صحيحا متقوما بشرايطه واما كون هذا المجموع
مفيدا للعلم فهو بديهي ومع كونه بديهيا لا حاجة لنا في اثبات القضية الكلية النظرية الى ملاحظة كون هذا
المجموع مفيدا للعلم بل يكفينا معرفة ذات هذا المجموع من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونه مفيدا للعلم فلم يلزم
الدور ولا توقف الشيء على نفسه هذا تفصيل الكلام في هذا المقام بعون الملك العلام قال من غير احتياج الى الفكر الاولى ان
قوله لا احتياج الى مطلق السبب اي لا يحتاج الى سبب هو غير العقل وذلك السبب مثل التجربة والحدس
ونظر العقل وغير ذلك وليس المراد انه لا يحتاج الى السبب اصلا اذ العقل هو السبب في الاوليات قطعا قوله
لا يلائم تعريف الشارح لان الشارح قد فسر الاكتساب فيما بعد بالمعنى الاعم المتناول للاستدلالي وغيره من البديهيات
فلو جعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسير الاول التوجه لزم ان يكون الضروري اعم من الاوليات وغيرها
فيلزم ان يكون بين الاكتسابي والضروري عموم من وجه فيلزم التداخل بينهما مع ان المص قد جعلهما امرين
متقابلين هذا خلف قال فضروري كالعلم الظاهر من عبارة المص رح قوله ان الضروري في مقابلة الحجة
فعلى هذا يكون معنى الضروري هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق كما ذكره الشارح فيما بعد قوله
يتوقف على الالتفات والحق ان الالتفات في المثال المذكور ونحوه غير مقدور وكذلك الطرفين غير مقدور لنا
لان معنى الالتفات الى شيء هو تصور ذلك الشيء بخصوصه والتوجه الى خصوصيته فلو كان هذا التوجه مقدورا
حاصلا بالقدرة والاختيار لكان مسبوقا بالقصد والاختيار فيلزم ان يكون هناك توجه اخر سابق على هذا
التوجه المذكور لكن اللازم باطل كما لا يخفى نعم كان لنا مثلا مقدورا الى الاشياء المعلومة على الوجه الاجمالي
لكن ذلك لا يكفي الالتفات والى شيء مخصوص مع ان الكلام فيه قوله فالاولى ما في بعض الشروح من ان
البداهة عدم توسط النظر والظاهر ان مقصود الش رح من قوله اي باول التوجه هو ما في بعض الشروح من
ان البداهة هو عدم توسط النظر لا اول التوجه وانما عبر عن عدم توسط النظر باول التوجه نظرا الى لفظ البداهة
المذكورة في كلام المص فان البديهي معناه اللغوي ما يتبادر الى الذهن باول التوجه ثم فسر مقصوده بقوله من غير
احتياج الى الفكر لئلا يذهب الوهم الى المعنى الاخص للبداهة ثم ان الحدسيات والتجربيات ونحوهما مندرجة
في المعنى الاعم المقصود ههنا وان المقصود بالضروري ههنا هو المعنى الاعم المقابل للاستدلالي فيكون
مرادفا للبديهي بالمعنى الاعم واما الاكتسابي على ما فسره الشارح فهو اعم من الاستدلالي مطلقا ومن الضروري
من وجه لكن كونه مقابلا للضروري ادعم في عبارة المص وتقرير الش رح ثم نعم لو قال المص وما ثبت
بالبداهة فهو ضروري وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابي لايهام الحصر في الضروري والاكتسابي لظهر
انحصار الضروري فيما ثبت بالبداهة وانحصار الاكتسابي فيما ثبت بالاستدلال فح يفهم ان الاكتسابي
مقابل للضروري كان ما ثبت بالبداهة صار مقابلا لما ثبت بالاستدلال لكن المص ذكرهما بدون ايهام الحصر
فلا يفهم الانحصار فلا يفهم المقابلة بينهما بل جاز ان يكون بينهما عموم من وجه كما ذكره الش رح قال
ويعبر عما لا يكون تحصيله بكلمة ما عبارة عن العلم الحاصل قوله كلمة ما عبارة لا يخفى عليك ان المراد
بالحاصل ههنا هو ما كان حاصلا بالفعل او ما يمكن حصوله من الافراد المقدرة فيندرج في الحاصل افراده
المحققة والمقدرة الممكنة دون الممتنعة على ما ذكر في علم الميزان اذا عرفت هذا فقوله تحصيله باضافته الى

الضمير المجرور يتناول الافراد المحققة والمقدرة للعلم فيندرج فيه كل علم حاصل في الجملة تحققا او تقديرا
فلا حاجة ههنا الى ذكر القرينة الخارجة عن التعريف وهي ما ذكره من قوله لقرينة انه من اقسام العلم الحادث واما العلم
بكنه حقيقة الواجب تع فان كان ممتنعا لنا كما ذهب اليه الحكماء فلا يرد النقض به لان النقض انما يرد بالامور
الواقعة وعلمه تع بكنهه ليس بواقع بل ليس بممكن عندهم وان كان العلم بكنه حقيقته تع ممكنا كما ذهب اليه
المتكلمون وهو الحق وان كان نظريا فقد خرج بقوله ما لا يكون تحصيله مقدورا لانه اذا كان نظريا كان حصوله
مقدورا لنا فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب تع قوله لتوقفها على امور الح قيل عليه الحكم على غير المعلوم
بانه غير مقدور حكم لا يصح اذ يجوز ان يكون لنا مقدورا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور لنا ويمكن الجواب
عن هذا الاعتراض بان يقال ان الحس مثلا كالبصر كان يغلط كثيرا فيرى الصغير كبيرا والكبير صغيرا ويرى الواحد
اثنين والاثنين واحدا ولا شك ان هذا الاغلاط كان لها اسباب نعلم بعضها اجمالا وبعضها تفصيلا
على ما ذكر في موضعه وكذا الحال في الرؤية التي لا غلط فيها اصلا فان لها اسباب بعضها مقدورة كتقليب الحدقة
وبعضها غير مقدورة ككون المرئي جسما كثيفا لا يكون في غاية الصغر ولا في غاية القرب ولا في غاية البعد ونحو ذلك
ثم لاحظ هذه الاسباب اجمالا وتفصيلا نحكم حكما اجماليا بان للرؤية اسبابا غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى
حصلت وكيف حصلت وقس على هذا حال سائر الاحساسات والعلم الموقوف قوله وجوابه ان الشارح
فعلى ما اختاره الش رح يقال ما لا دخل للقدرة في تحصيله فهو ضروري وما لها دخل في تحصيله فهو
اكتسابي وعلى ما اختاره ذلك البعض يقال ان ما لا تستقل القدرة في تحصيله فهو ضروري وما تستقل
هي في تحصيله فهو اكتسابي فعلى هذا ينبغي ان يكون الاستدلالي والاكتسابي متساويين اذ بين
في شرح المواقف ان ما سوى الاستدلالي من الضروريات يتوقف على امور غير مقدورة بخلاف الاستدلالي فانا
اذا فعلنا في المقدمات نظرا صحيحا مقدورا لنا خلق الله تع العلم عقيب ذلك النظر المقدور بطريق العادة
بلا توقف على شيء اخر سوى النظر المقدور لنا لا يقال ان العلم الاستدلالي كان يتوقف على مقدمات
ضرورية وتصورات ضرورية فلم يكن قدرتنا مستقلة فيه لانا نقول عدم الاستقلال هناك بواسطة
توقف تلك الامور الضرورية على اسباب غير مقدورة فيرجع عدم الاستقلال الى تحصيل تلك
الامور لا الى تحصيل نفس العلم الاستدلالي واما تحصيل نفسه فهو بالحركة النفسانية المقدورة كما عرفت
قال وقد تقال في مقابلة يشير الى ان الكلام الح قوله يشير الى ان الكلام الح اي انما قال في مقابلة الاستدلالي
ولم يقل في مقابلة النظري اشارة الى ان الكلام ههنا في العلم التصديقي وان الضروري والاكتسابي هما قسمان
من العلم التصديقي والمشهور هو ان الضروري يكون في مقابلة النظري ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر سواء
كان تصورا او تصديقيا قال فظهر انه لا تناقض وجه التناقض انه جعل الضروري الح قوله قسيما الى الضروري
يعني ان صاحب البداية قسم الحاصل بنظر العقل الى الضروري والاكتسابي فكان الضروري الذي هو قسيم
الاكتسابي قسما من الاكتسابي فيلزم التناقض وذلك لان كون الضروري قسيما للاكتسابي يقتضي
ان يكون الضروري ليس اكتسابيا وكونه قسما منه يقتضي انه اكتسابي ففي كونه اكتسابيا وغير اكتسابي
تناقض جزما قوله ثم قسم مطلق الاسباب يعني ان مطلق الاسباب اعم مطلقا من الاسباب
المباشرة وصاحب البداية قد جعل الضروري ههنا قسما من الحاصل بمطلق الاسباب ولم يجعل قسما

من الحاصل بالاسباب المباشرة بالاختيار نعم لو جعله قسما من الحاصل بالاسباب المباشرة بالاختيار لزم
ان يكون قسيم الشيء قسما له لكن لم يجعله كذلك ثم تجويز التناقض ذلك ان يقول ليت شعري كيف
لا يحصل التناقض ههنا مع ان صاحب البداية قد جعل العلم بان الكل اعظم من الجزء مثالا للضروري
الحاصل بنظر العقل وقد اعترف المحشي فيما سبق بان هذا المثال يتوقف على الالتفات المقدور
وتصور الطرفين المقدور ثم لا نزاع ان الضروري الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار قسم من الاكتسابي
وقد كان الضروري قسيما له فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فظهر ان تخيل التناقض ليس امرا بعيدا
فيحتاج كلام صاحب البداية الى جواب الشارح حتى يقع تخيل التناقض قوله ولو سلم ان المقسم
اي لو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة قوله فيكون نظر العقل اعم اي هذا التفسير لما قبله اعني
قوله فيجوز ان يكون ببعض المقسم والاقسام عموم من وجه غير مقبول عند المحققين قوله والمقسم هو
الحاصل بالاعم اراد بالمقسم ههنا العلم الحادث الذي هو مورد القسمة حيث قال ان العلم الحادث
نوعان وهذا العلم الحادث هو الحاصل بالسبب الاعم المتناول لجميع اسباب العلم وقوله فلا تناقض
لان حاصل كلام صاحب البداية هو ان يقال مثلا ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحصل
من العبد من غير احساس واكتسابي وهو ما يحصل في العبد بمباشرة اسبابه والاسباب المباشرة ثلاثة اقسام
احدها نظر العقل وهو الذي كان اعم من وجه من السبب المباشر ثم ان العلم الحاصل من نظر العقل نوعان
احدهما هو الضروري وهو الذي يحصل في العبد من غير احساس اه اذا عرفت هذا ظهر لك انه لا تناقض في
كلامه اصلا لان الضروري في كلامه قد جعل قسيما للاكتسابي ولكن لم يجعل قسما منه وانما جعل قسما من الحاصل
من نظر العقل لكن الحاصل من نظر العقل ليس قسما من الاكتسابي بل هو اعم منه من وجه فلا يلزم ان يكون قسيم
الشيء قسما منه ولا التناقض اصلا قوله فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر وانت خبير بان
هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت مندرجة في
مطلق الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي
وقد كان الضروري قسيما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح
مع ان التقسيم للاكتسابي هو الضروري بمعنى والقسم منه هو الضروري بمعنى اخر قال حتى يرد به الاعتراض
على حصر الاسباب الخ قوله فيحتج بالنصب عطفا على قوله يرد يعني ان الالهام ليس من اسباب العلم واذا
لم يكن من اسباب العلم لم يرد به الاعتراض على الحصر واذا لم يرد به الاعتراض على الحصر لم يقع الاحتياج
الى دفعه بانه لما لم يتعلق نعده الخ واعلم ان ما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ثم الظاهر الى قوله
ولا شك انه قد يحصل به العلم يدل دلالة صحيحة على ان الالهام من اسباب العلم الا انه لما لم يكن
سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير لم يعدوه سببا مستقلا قال الا في توجيه
المتن والشرح ههنا ان يقال ان الالهام ليس سببا مستقلا من اسباب العلم حتى يرد به الاعتراض على
حصر الاسباب في الثلاثة وانما هو راجع الى العقل واما العلم الحاصل به فهو مندرج في الضروري بمعنى الاخص المقابل
للاكتسابي ومثاله كالعلم الحاصل في نفس ام موسى عم حين قذفته في التابوت فان هذا العلم قد احدثه الله
في نفسها من غير كسبها واختيارها قال بعض الاماجد انما قال عند اهل الحق احترازا عما نقل عن بعض المتصوفة و

وبعض الروافض من انه سبب مستقل من اسباب العلم الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له قيل الصحة ههنا
بمعنى الثبوت قال الشاعر صح عند الناس اني عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي لمن وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه
استدراك وابهام بخلاف المقصود كلامه قوله انه خلاف الظاهر لان المتبادر عند الصحة هو ما يقابل معنى الفساد
وهو ليس بمراد ههنا لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بعينها والشيء ايضا قوله وفيه استدراك اي
ولو سلم ان الصحة ههنا بمعنى الثبوت لكن ذكر الثبوت مستدرك اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب المعرفة
بالشيء قوله وابهام بخلاف المقصود اذ المقصود ههنا كما يتناول الثبوت يتناول النفي ايضا قال بعض الافاضل
المراد من صحة الشيء ثبوته وتقرره وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا قال فكانه اراد بالعلم
ما لا يشملهما كلمة كان ههنا غير مرضية فتامل هذا كلامه يعني ان كلمة كان ههنا غير واقعة موقعها فانها تدل على عدم
جزم الشارح بان المصنف اراد بالعلم ما لا يشملهما لكن عدم جزمه بذلك باطل لان العلم عند اهل الحق هو صفة توجب
تمييزا لا يحتمل النقيض قوله والمختار عند اهل الكلام هو ان الظن والاعتقاد الجازم للمقلد لا يسمى علما هذا وقد ذكر
ان العلم هو صفة يتجلى بها المذكور وان هذا المعنى يتناول غير اليقينيات ايضا وذكر في شرح المواقف ان العلم
اي الادراك مطلقا يتناول الظنيات ايضا ان خلا عن الحكم فتصور والا فتصديق وذكر في موضع اخر
اراد بالعلم مطلق التصديق ليتناول ادراك المخطي لانه من علماء الكلام ايضا اذا عرفت [illegible]
ههنا ظهر لك ان كلمة كان ههنا كانت مرضية قال مما يعلم به الصانع اشارة الى وجه قوله اشارة
الى وجه التسمية ولعل هذا مبني على ان العالم ماخوذ من العلم بمعنى العلامة قال الجوهري في الصحاح والعالم الخلق
يستدل به على الصانع قوله كما هو المشهور اي كونه من التعريف هو المشهور قوله والا يلزم الاستدراك
لان قوله ما سوى الله تعالى من الموجودات يكون تعريفا لا يلزم ان يكون للاحتراز وانما يذكر لفائدة اخرى
كما في تعريف الحيوان انه جسم نام حساس متحرك بالارادة فان المتحرك بالارادة جزء من التعريف مع انه لا يكون
للاحتراز عن شيء هذا والحق ان هذا القيد لا بد منه في التعريف وان الحيوان مثلا لا يسمى بالعالم بمجرد كونه ما سوى الله
بل هو مع اعتبار كونه مما يعلم به الصانع فانه لو فرض وجود الحيوان بنفسه لا يسمى عالما فهذا القيد بطلق قيد
الحيثية في التعريف فلا بد من ذكره منه قال فيقال عالم الاجسام اشارة الى ان الخ قوله وعلى كلها اي يطلق
على كل الاجناس كما يطلق على كل واحد منها فاذا اطلق على كلها يكون الالف واللام فيه للاستغراق قوله
والمضاف بجميع اجزائه اي هذا الجنس المعهود الذي هو فرد من افراد نفسه بجميع اجزائه الداخلة فيه محدث قوله
لا انه اسم للكل لا يقال جاز ان يكون اسما للكل بالاشتراك اللفظي لانا نقول الاصل عدم الاشتراك اللفظي
فلا يصار اليه الا للضرورة ولا ضرورة ههنا قال الشارح رحمه الله لانها ليست غير الذات اذ لا يقال في العرف العام
ان صفات الشيء غيره حتى لو قال رجل والله ليس في هذه الدار شيء غير زيد فانه لا يحنث اذا لم يكن فيها شيء
غيره من الاثاث والمتاع وان كان له صفات كثيرة كسواده او بياضه وطوله او قصره الى غير ذلك
وقوله بموادها اي بهيولاتها وصورها اي صورها الجسمية والشخصية فانهم كانوا يقولون ان في كل جسم صورة جسمية
نوعية وصورة شخصية وكلها قديمة في الافلاك قال لكن بالنوع المشهور الصور النوعية الخ قوله
قديمة بالجنس يعني ان المتعين عندهم هو كونها قديمة بالجنس واما كونها قديمة بالنوع فغير متيقن عندهم
لانهم كانوا يجوزون حدوث نوع النار مثلا بسبب حركة فلك القمر حتى يحدث الحرارة في الهواء المجاور

الواحد باعتبار كونه جزءا يسمى ركنا وباعتبار كونه بحيث ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا وباعتبار كونه قابلا للصورة المعينة يسمى مادة وهيولى وباعتبار كون المركب
ماخوذا منه يسمى اصلا وباعتبار كونه محلا للصورة المعينة يسمى موضوعا. ثم تعاب سرف

لفلك القمر ثم ينقلب الهوا نارا فعلى هذا كانت الصورة النوعية النارية حادثة بالنوع ولكنها قديمة بالجنس
لان الصورة العنصرية جنس واحد قديم عندهم وقوله ولكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات يعني انهم كانوا
يدعون التيقن في بقاء صور العناصر الاربعة في امزجة الحيوانات والنباتات والمعادن وان كل واحدة
من تلك الصور الاربعة قديمة النوع في امزجة هذه المواليد الثلاثة وقوله وكان الشارح مال الى هذا اي
كون صور العناصر باقية في امزجة المواليد الثلثة القديمة فلذا قال انها قديمة بالنوع ولم يقل بالجنس وقوله
او اراد النوع الاضافي اي او بنى الشارح كلامه على ما هو المشهور واراد بالنوع النوع الاضافي فيتناول النوع
والجنس بناء على ان الجنس نوع اضافي بالنسبة الى ما هو الاعم منه وقوله لكن بالنوع لكن بالجنس الذي هو النوع
الاضافي ولك ان تقول ان الشارح اراد بالصورة النوعية ههنا الصورة الجسمية لا النوعية وقوله وصورها
اي صورها الجسمية لكن بالنوع فانهم اتفقوا على ان الصورة الجسمية قديمة بالنوع واما هيولى العناصر فهي قديمة بالشخص
عندهم قال الشارح رح لكن بمعنى الاحتياج الى الغير وهم كانوا يسمون ذلك حدوثا ذاتيا وقوله لا بمعنى سبق
العدم عليه اي على وجوده سبقا زمانيا وكانوا يسمونه حدوثا زمانيا وقوله بقرينة جعله من اقسام العالم
اي انما فسرنا كلمه ما بالممكن بسبب هذه القرينة فالاعيان لا يتناول الواجب قال ومعنى قيامه بذاته اي قيام له
قوله احتراز عن قيامه تعالى بذاته ومعنى قيام الواجب تعالى بذاته هو استغناؤه بذاته عما سواه في تقومه وقوله
كالسرير يعني ان السرير مثلا يصدق عليه انه متحيز بنفسه وان تحيزه غير تابع لتحيز شيء اخر مع ان السرير مركب من الجوهر
والعرض وقوله والمشهور ان السرير ليس بعين وذلك لان المركب مما هو عين ومما ليس بعين لا يكون عينا انتهى
وللمتكلمين ان يقولوا ان السرير مثلا عبارة عن جواهر مخصوصة متالفة تاليفا مخصوصا بحيث تعرض لها
ماهية مخصوصة وهي صورة السرير ولا شك ان هذه الجواهر اعيان قائمة بذواتها وان هذا التاليف
المخصوص ليس جزءا منها وانما شرط العرض الواحد عليها فصار مجموعها سريرا واحدا قائما بذاته مؤلفا من تلك
الجواهر المخصوصة تاليفا موجبا لوحدته حتى يعرض له اعراض مخصوصة كالهيئة الصورية للسرير وكالالوان و
الاشكال العارضة له فلا نقض بالسرير كما توهم واما مجموع المركب من الجوهر والعرض فهو ليس بواحد حقيقة
والكلام فيما هو واحد حقيقة فلا يرد النقض به ايضا على ان القول بان هذا المجموع متحيز بنفسه ممنوع اذ هو تابع في
تحيزه لتحيز شيء اخر وذلك الشيء الاخر هو الجوهر الذي وقع جزءا من هذا المجموع فلا اشكال اصلا قال هو وجوده
في الموضوع اي ليس امرا اخر قوله اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم هذا اشارة الى ما هو المشهور من ان حلية
الشيء البسيطة متقدمة على هليته المركبة وكذا امكان هلية البسيطة متقدمة على امكان هليته المركبة فكيف
يتحدان العليتان وقد اجيب عنه بحمل كلام الشارح رح على التسامح لعدم التمايز بين الوجودين في الاشارة
الحسية ذكر في شرح المواقف ومعنى وجوده في الموضوع هو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع
بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كاللون مع المتلون فالاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر
بخلاف وجود الجسم في المكان فان الاشارة اليهما ليست واحدة لان كل واحد منهما ينفك عن الاخر
بالانتقال عن مكان الى مكان ثم ينفك في الاشارة ايضا قال الشارح رحمه الله ومعنى قيام الشيء بذاته الى قال
ان الصورة جوهر عندهم مع انها حالة في الهيولى ويمتنع انفكاكها عنها قلت نعم لكن الهيولى لا يقوم الصورة اذ
الهيولى ليست علة للصورة في وجودها وانما هي علة لها في تشكلها والاحتياج في التشكل ليس احتياجا ذاتيا

ذاتيا فلا يرد النقض بالصورة على ما قال بعض الفضلاء الظاهر ان قيام الشيء بشيء اخر مقابل لقيام الشيء بذاته فينبغي
ان يفسر بافتقار الشيء الى محل يقومه فلا يجتمع المعنيان في مادة واحدة واما على ما ذكره الشارح من قوله ومعنى قيامه
بشيء اخر الخ فلا مقابلة بين المعنيين لجواز ان يكون الشيء قائما بذاته اي مستغنيا عن محل يقومه وقائما بغيره ايضا بمعنى
اختصاص الناعت بالمنعوت كالصورة القائمة بذاتها وبالهيولى ايضا بالمعنى المذكور قال اعني الطول والعرض والعمق
بمعنى البعد الخ يعني ان الطول هو الامتداد المفروض اولا والعرض اخرهما والعمق هو الامتداد الثالث المقاطع لكل منهما
على زوايا قائمة قال بتقاطع الابعاد على زوايا قائمة رد بان التقاطع الخ وهو ماخوذ من شرح المواقف فلنشم
الجزء الاول ا والجزء الثاني ب والجزء الثالث ج والجزء الرابع د ولنضع ا في موضع ثم ب بجنب ا ثم ج بجنب ب ثم د
فوق ب فهنا ثلثة ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة البعد الاول مجموع ا ب والبعد الثاني مجموع ج ب والبعد الثالث
مجموع د ب فكل بعد مركب من جزئين والجزء الثاني وهو ب جزء مشترك بين الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة
قال راجعا الى الاصطلاح وان كان لغويا ذكر في شرح المواقف والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف
المنقسم ولو في جهة واحدة او على المنقسم في الجهات الثلاث انتهى كلامه قوله وان كان راجعا الى اللفظ الخ
يعني ان مراد الشارح ههنا هو ان النزاع المذكور ليس نزاعا لفظيا راجعا الى مجرد الاصطلاح بل هو نزاع
لفظي راجع الى اللغة والحق ان النزاع بيننا وبين المعتزلة نزاع لفظي كما نقلناه انفا من شرح المواقف
واما النزاع فيما بين المعتزلة في اقل ما يتركب منه الجسم هل هو ثمانية او ستة او اربعة او ثلثة بعد اتفاقهم على ان
معنى الجسم هو المؤلف المنقسم في الجهات الثلث فذلك نزاع معنوي في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم
بازائه هل يكفي فيه التركيب من ثلثة اجزاء ام لا قال الشارح رح والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة ذكر في الصحاح
الجسم الجسد وقد جسم الشيء اي عظم والاجسم الاضخم قال ولا فرضا اي مطابقا للواقع اعلم ان القسمة الوهمية
انما يكون متعلقة لشيء ذي وضع له صورة في الخيال وله امتداد ما في الخيال ايضا بحيث يحكم الوهم بامتياز
طرف عن طرف اخر من ذلك الشيء واما القسمة العقلية فقد يكون متعلقة بشيء متصور بوجه جزئي له طرفان في
نفس الامر وقد يكون متعلقة لشيء متصور بوجه كلي بحيث يحكم العقل بامتياز طرف عن طرف اخر لذلك
الشيء حكما مطابقا للواقع واما ما لا امتداد له اصلا فلا يمكن للعقل ولا للوهم ان يفرض شيئا عن شيء
فرضا مطابقا للواقع واما الفرض الغير المطابق للواقع فلا عبرة به قال عن ورود المنع وان امكن دفعه الخ
قوله وان امكن دفعه وحل المقام هو ان يقال ان المص قال كالجوهر ولم يقل وهو الجوهر لانه لو قال
وهو الجوهر لفهم منه حصر ما لا يتركب في الجوهر الفرد فيرد على هذا الحصر المنع بان ما يتركب لا ينحصر في جوهر الفرد
وان امكن دفع المنع بان المقصود حصر ما ثبت وجوده وقوله واحتمال جزء مبتدأ وقوله لا يدل الدليل
في محل الجر على انه صفة جزء وقوله ينافي غرض المص خبر المبتدأ وههنا بحث وهو انه ليس في العالم جزء لا يدل
الدليل على حدوثه وذلك الجزء لو وجد فلا يخلو عن الحركة والسكون وكل واحد من الحركة والسكون حادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وسيجيء هذا الدليل في الشرح ان شاء الله تعالى فان قيل ليس المراد
من الجزء الجوهر الفرد حتى يرد ما ذكرتم بل المراد من الجزء ههنا الجوهر المجرد لانه جزء من العالم مع ان الدليل
لا يدل على حدوث الجوهر المجرد قلت فعلى هذا يلزم استدراك قوله مع جوابه الخ وذلك لان
السؤال المذكور بقوله لا يقال مع جوابه الخ مذكور في الشرح في قوله وههنا ابحاث الاول الخ ولا حاجة

الى اعادة ههنا وقوله ولم يلتفت اليه اى الى ما هو المركب من المجردات وانما التفت الى ذكر العقول والنفوس
المجردة قال الشارح رحمه الله لو وضع كرة حقيقية وهي جسم يمكن ان يفرض في وسطه نقطة بحيث يكون الخطوط الخارجة
منها الى جميع جوانبها على السواء قال خط بالفعل اى مستقيم لان الاستقامة الخ قوله بناء في الكرة الحقيقية اى على
مذهب الحكماء فان الموجود بالفعل في الكرة الحقيقية على مذهب الحكماء هو السطح الواحد المحيط بها دون الخط المستدير
واما على مذهب المتكلمين فالخط المستدير بالفعل لا بناء في الكرة الحقيقية قال وذلك انما يتصور في المتناهي الخ
واجيب عن هذا الاعتراض بان قولنا ان كثرة الاجزاء وقلتها انما يتصور في المتناهي لا يكون الا في الموجودات المحققة
فلا نقض بمراتب الاعداد اصلا ولا بتعلقات علمه تعالى وقدرته ايضا وفيه نظر فان تعلقات علمه تعالى وان لم تكن
موجودات محققة في الخارج لكنها امور اعتبارية محققة في نفس الامر يتصف بها علمه تعالى في نفس الامر ولا شك
ان جميع المتعلقات العلمية اكثر من الجملة التي اعتبرت بدون العشرة من ذلك الجميع هذا ولك ان تقول في توجيه
كلام الشارح رح ههنا ان كثرة الاجزاء وقلتها انما يتصور ظهورها في المتناهي واما في غير المتناهي فلا تظهر فيه القلة
والكثرة فان الخردلة مثلا اذا كانت غير متناهية الاجزاء كان عظمها ومقدارها غير متناه ايضا فح لا يظهر الفرق
بينها وبين الجبل بحسب الظاهر لان كل واحد منهما يكون غير متناهية المقدار لكن الفرق بين الخردلة و
والجبل باعتبار المقدار في الصغر والكبر ظاهر مكشوف قال الثاني حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ قوله
كل مفترق واحد جزء لا يتجزى سلمنا انه لا يتجزى في الخارج ولكن لا نسلم انه لا يتجزى في الوهم ومراد الشارح رح بقوله
والافتراق الوهمي ممكن لا الى نهاية وليس مراده ان الافتراق الخارجي بالفعل ممكن لا الى نهاية اذ لا يقول به عاقل
قوله فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا سلمنا ان ما فرضناه مفترقا واحدا لم يكن مفترقا واحدا لكن
بطلانه ممنوع اذ المفروض هو ان كل جسم قابل للانقسامات بالفعل الى غير النهاية فيكون مفترقا من الجسم
قابل للانقسامات بالفعل الى غير النهاية فلم يوجد هناك مفترق واحد اصلا نعم يوجد المفترق الواحد في فرضك
لكن لا اعتبار بفرضك لانه غير مطابق للواقع ولا بد لنفي ذلك من دليل فانا من وراء المنع ههنا وقوله
وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح رح قلنا بل يرد كما عرفت آنفا قال على ثبوت النقطة ان قلت الخ
قوله ولا خط بالفعل في الكرة فان الكرة يحيط بها سطح واحد كرى ليس فيه خط بالفعل ولا نقطة ايضا
قوله تلك القضية مهملة يعني قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة لا قضية كلية فلم لا يجوز ان يقع
في الكرة الحقيقية نقطة موجودة في نفس الامر حصل بها التماس بين الكرة المذكورة وبين السطح الحقيقي
قال قيل تماسها بجزء منها ضروري فلا يصح الكلام قلنا الضرورة ممنوع بل المسلم هو ان احدهما مماس
للآخر بشيء غير منقسم واما ان هذا الشيء جوهر فممنوع قوله فان نهاية احد سطحي الجسم المخروطي له سطحان
محيطان به احدهما في جانب رأسه والآخر في جانب قاعدته ثم ان السطح الذي يحيط به في جانب رأسه
ينتهي الى نقطة موجودة بالفعل كالنقطة الموجودة في جانب رأس الابرة مثلا فان السطح المحيط بجانب
الابرة ينتهي الى تلك النقطة عندهم قوله وكذا المركز يعني ان مركز العالم ونحوه من المراكز ونحوها
كلها امور موجودة عندهم والحق ان امثال ذلك كلها امور موهومة لا محققة في الخارج لكن لما ترتبت
عليها احكام صحيحة في نفس الامر نزلت منزلة الموجودات في نفس الامر قال الشريف في شرح المواقف ان امثال
هذه الامور وان لم يكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما

كما يشهد له الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كانياب الاغوال والانسان ذي الرأسين بل ينكشف
بهذه الامور احكام الافلاك والارض وما فيهما من دقايق الحكمة وعجايب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها
في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا انتهى كلامه فان قلت اذا كانت النقطة امرا وهميا لم يتصور
ان يكون بها التماس بين الكرة الحقيقية والسطح الحقيقي لان تماس الموجود للموجود لا يكون الا بالموجود قلت لم
لا يجوز ان يكون الامر الوهمي شرطا لتماس الموجود للموجود كما ان الامر العدمي قد يكون شرطا للامر الوجودي على ما هو المشهور
قال الشارح رح لان حلولها في المحل ليس حلول السرياني قيل اذا كان الحال بكليته حاصلا في المحل بكليته ايضا يسمى حلوله
فيه حلول السرياني كحلول الانحناء في الخط المنحني وان لم يكن حاصلا بكليته بل كان حاصلا فيه بطرفه يسمى حلول
الجوار كحلول النقطة في الخط قوله وانما العظم باعتبار المقدار القائم به هذا اشارة الى منع المقدمة القائلة
بان العظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها الا ترى ان الجسم المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غير انضمام
شيء آخر اليه من خارج وينتقص مقداره حال التكاثف من غير انفصال شيء منه اصلا قال ونفي حشر
الاجساد لانه في الآخرة الخ يعني ان الحشر انما يكون في دار الآخرة فينافيه استمرار الدار الدنيا وبقاؤها ابدا
وذلك لان الهيولى قديمة عندهم اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى هيولى اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة
عندهم واذا كانت قديمة فهي باقية ابدا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما هو المشهور واذا كانت الهيولى باقية
ابدا لا يتصور فيها الحشر ثم ان الهيولى لا ينفك عن الصورة على ما قالوا فان كانت الصورة ايضا قديمة لم يتصور
فيها الحشر وهو ظ وان كانت حادثة جاز فناؤها لكن لا يجوز اعادتها لان اعادة المعدوم بعينه لا يجوز عندهم
وفي اثبات الجزء خلاص عن هذه الظلمة المذكورة اذ الحشر ح هو جمع الاجزاء المتفرقة وهذا ممكن بلا شبهة
لا يقال الانسان مثلا مركب من العناصر الاربعة فيجوز عندهم ان يحشر الاجساد بان يجمع العناصر الاربعة كما قلنا
نحن في جميع الجواهر الفردة لانا نقول الصورة الانسانية في زيد مثلا جزء من جسده عندهم وكذا الصورة
الشخصية جزء منه عندهم لكن لا يمكن اعادتهما عندهم والا يلزم اعادة المعدوم بعينه وانها غير جائزة كما عرفت
قال المبني عليها دوام حركة السموات ادلة دوامها المذكورة الخ قوله ادلة دوامها مبتدأ وقوله عن مبنية خبر
وقوله مبني عليه اى يبتني الدليل على الاصل الهندسي وانما لم يقل مسئلة دوامها بدل قوله ادلة دوامها لان
توقف مسئلة دوام حركة السموات على اصل هندسي يبتني على توقف دليله عليه فكان ذكر احدهما كافيا ههنا وذكر
بعض الفضلاء ان قوله من اصول الهندسة سهو او تحريف وقع موقع قوله من اصول الفلسفة وذلك لان
دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام كلاهما مبنيان على الاصول الفلسفية كما هو المشهور لا على اصل
الهندسي كما زعم هذا ولو قلت ان قوله المبني عليها بالجر صفة لقوله ظلمات الفلاسفة لكان توجيها صحيحا
بحسب المعنى وان كان خلاف الظ لكن قد يترك الظ لتصحيح المعنى فان قلت لما كانت ادلة اثبات الجزء كلها
ضعيفة لم يثبت الجزء فلم يحصل النجاة قلنا بل يحصل النجاة بابطال ادلة النفي ابطالا قطعيا على ان القول بالاجسام
الصغار كما قاله ذيمقراطيس يكفي لنا في النجاة عن ظلماتهم قال الشارح رحمه الله وذلك انما هو في بعض الاعراض كالاين
وساير الاعراض النسبية عند من قال بوجودها وهي متى والوضع والملك والاضافة وان ينفعل فان هذه الاعراض
امور موجودة عند الحكماء يتوقف تعقلها على تعقل المحل بخلاف الكم والكيف اذ لا يتوقف تعقلهما على تعقل المحل كما قالوا
قال فليس هو من تمام التعريف وقيل لا الخ قوله اذ هي عبارة عن التمكن والحق ان صفاته تعالى امور ممكنة

في نفس الامر وان قوله وكل ممكن حادث معناه ان كل ممكن سوى الله تعالى فهو حادث والصواب ان يقال اذ هي عبارة
عما سوى الله تعالى بقرينة ان الكلام ههنا في بيان حدوث العالم بجميع اجزائه كما عرفت وقوله واما لانها عرض لح
فعلى هذا ينبغي ان يكون قوله ويحدث في الاجسام والجواهر قضية مهملة لا كلية لخروج علمه تعالى عنه قال الشارح رحمه الله
كالالوان قال بعض القدماء لا وجود للون اصلا بل كلها متخيلة كما في الثلج فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها
الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا مع انه لا بياض هناك ومن اعترف بوجود الالوان قال
بعضهم ان السواد والبياض هما الاصل والباقي الالوان يحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى وقال بعضهم
الاصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه خمسة الوان بسيطة ويحصل الباقي بالتركيب
من هذه الخمسة هذا ماخوذ من شرح المواقف وقوله والاكوان لح الكون هو الحصول في الحيز وانواعه
اربعة كما ذكره الشارح لان حصول الجوهر في الحيز ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اولا والثاني ان كان مسبوقا
في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة فالاول فان كانت بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين
ذلك الجزء جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وقوله والعفوصة والقبض والفرق بينهما ان العفص
يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقابض يقبض ظاهره فقط فعلى هذا يكون الفرق بينهما بالشدة والضعف
وقوله والتفاهة قيل هي طعم مثل طعم اللحم والخبز وفي شرح المواقف ويقال التفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام
ويسمى هذه التفاهة حقيقية قال والاظهر ان ما عدا الاكوان لح ذكر في شرح التجريد لا نزاع ان الاعراض المحسوسة
لا يحتاج الى اكثر من جسم واحد عندنا لانه تعالى قادر ان يخلقها في الجواهر الفردة لكن ذلك لا ينافي ما ذكره الشارح
من ان الظاهر بحسب الاستقراء ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام ويؤيده ما ذكره في شرح المواقف من انه
تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة فانها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي قال
اما الاعراض فبعضها ولك ان تستدل لح قوله ولك ان تستدل اي ولك ان تقول ان الشارح قد استدل
في هذا الدرس كما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض حيث قال وهي غير باقية يعني ان مطلق الاعراض غير باقية فهي
حادثة وقوله لكنه مسلك خاص للاشعري يعني ان عدم بقاء مطلق العرض مذهب خاص للاشعري حتى صار مهجورا
بين الجمهور فليس لك ان تستدل به قال يكون حادثا بالضرورة اذ القصد الى ايجاد الموجود لح وصاحب الاعتراض
هو الآمدي على ما ذكر في شرح المواقف فان قيل اذا كان وجود المقصد بالقصد الكامل ازليا لم ينفك وجوده عن ذات
هذا القاصد الكامل فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا فان كل واحد من القصد والمقصد لا ينفك عن ذات القاصد
اصلا قلت مم وانما يكون موجبا اذا لم يصح له ترك القصد لكن يصح له دائما ترك القصد فلا يلزم ان يكون موجبا
اذ الموجب لا يصح له ترك فعله اصلا قال والمستند الى الموجب قديم اي مستمر ان قلت يجوز له ان يستند شيء وحكم
فقوله اي مستمر وانما فسره به لان الكلام في ان القدم ينافي العدم فاذا كان الشيء قديما يلزم ان يستمر وجوده
ابدا وقوله يرد ان يقال لح فيه نظر فانا ننقل الكلام الى سبب زوال ذكر الشرط العدمي او الى شرط زواله
فاما ان يكون ذلك السبب والشرط عدميا او وجوديا فان كان عدميا ننقل الكلام الى سبب زواله او شرط
زواله وان كان وجوديا ننقل الكلام الى سبب وجوده او شرط وجوده وهلم جرا فيلزم التسلسل في الاسباب
او الشروط البتة فان قيل يمكن اختيار الشق الاول ولا يلزم التسلسل في القدمات والتسلسل في القدمات ليس بمحال
قلت هذا التسلسل وان كان في القدمات لكنه يكون بالفعل تسلسلا مطابقا لما في نفس الامر من القدمات وهذا

وهذا ايضا مع ان زوال عدم الشيء انما هو بحصول وجوده فالتسلسل في زوال القدمات يستلزم التسلسل في حصول
الوجودات وهذا تسلسل محال بلا نزاع قال فان كان مسبوقا لح لو قيل بدله والا فكون اي وان لم يكن
الكون في الحيز مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فسكون فيكون للسكون قسمان احدهما هو الكون المسبوق بكون آخر
في حيز اول والثاني هو الكون في حيز آن الحدوث اي هو حصول الجوهر في حيز اول زمان حدوثه لكن المشهور
هو انهم كانوا يعتبرون في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر في حيز اول قال ابو الهذيل الجوهر في اول زمان
حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن وقوله ثم يرد سؤال آن الحدوث المراد بسؤال آن حدوث هو قول
الشارح فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر لح قال الحركة كونان لح يرد عليه لح قوله يرد
يرد عليه هذا الاعتراض مم فان مراد الشارح هو توجيه قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون
كونان في آنين في مكان واحد اي ليس المراد من هذين التعريفين ظاهرهما حتى يرد هذا الاعتراض الذي
ذكرتم بل المراد منهما هو ما ذكرنا من ان السكون هو الكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه والحركة
هو الكون المسبوق بكون آخر في حيز آخر وقوله فلا يتمايزان بالذات قلنا لا محذور في ذلك
فان البيتين مثلا قد يشتركان في جدار واحد مشترك بينهما مع ان كل واحد من البيتين ممتاز
عن الآخر مع اشتراكهما في ذلك الجدار وقوله عند مجرد الاكوان ذهب الاشعري ومن تابعه
من محققي الاشاعرة الى ان الاكوان وسائر الاعراض امور متجددة في كل آن والمعتزلة قد اتفقوا
على ان السكون كون باق غير متجدد واختلفوا في الحركة هل هي باقية ام لا لا نم انه لا اشكال على
قول الاشعري ومن تابعه فان الاكوان متجددة عندهم واما القول ببقائها ففيه اشكال اذ ليس عندهم
اكوان متجددة فلا يتصور هناك مسبوق بكون ثان او ثالث اللهم الا ان يعرض تتالي الاكوان المتجددة فرضا
بناء على تتالي الآنات المجردة بالفعل عندهم قال فهو جائز الزوال ان قلت لح قوله لان العدم ينافي
القدم قضية مسلمة لكن لا يتم به المقصد فان قدم الشيء لا ينافي امكان عدمه فيجوز ان يكون وجود
السكون ازليا مع كونه جايز الزوال نظرا الى ذاته واما ما ذكره الشارح من قوله لان كل جسم
فهو قابل للحركة فغير تام ايضا فانه ان اراد به ان كل جسم فهو قابل للحركة بالفعل وانها حاصلة فيه
بالفعل فمم اذ يجوز ان يستند سكونه الى فاعل قديم بحيث لا يقبل الحركة بالفعل اصلا وان اراد به
ان كل جسم فهو قابل للحركة بمعنى انه يمكن له الحركة امكانا فلا يفيد فان ما يجوز عدمه نظرا الى ذاته جاز
ان يستند الى قديم بحيث لا يمتنع قدمه اصلا فح لا يتم المقصد الذي هو اثبات حدوث السكون هذا ويمكن
ان يقال قوله وكل سكون فهو جائز الزوال اي ممكن الزوال بحيث لم يبق فيه امتناع ما اصلا
وهذا الامكان هو المسمى بالامكان الوقوعي على ما هو المشهور وقوله لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة
اي كل ما نشاهده من الاجسام فهو قابل للحركة بالفعل وهذا معلوم لنا بالضرورة بطريق المشاهدة من
الاجسام اي الكواكب والبحار والارض وما عليها من المواليد الثلاثة وكل واحد منها قابل للحركة بالفعل
اما الكواكب والبحار فظ واما الارض وما عليها فكذلك فانا نرى في اطراف الارض زلازل عظيمة بحيث
لم يبق فيها طرف ساكن اصلا اذا عرفت هذا فما ذكره المص من قوله والعالم بجميع اجزائه محدث معناه
ان ما نشاهده من العالم فهو بجميع اجزائه محدث وهذا القدر يكفينا في اثبات الصانع اذ يصح ان يقال

فاعل صح

هذا العالم المشاهد لنا لا يخلو عن الحركة والسكون الذي هو جائز الزوال بالفعل وكل واحد منهما حادث كما مر فلا بد له من صانع واجب الوجود فتأمل قال لا دليل على انحصار الاعيان والاستدلال الخ قوله والاستدلال مبتدأ خبره ليس بشيء قوله سيما السلبية اي لا سيما العوارض السلبية فان الاشتراك فيها لا يستلزم التركيب بيان ان الاشتراك ههنا في امر عرضي سلبي وهو ان لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز والاشتراك في هذا الامر السلبي لا يوجب التركيب في ذاته تعالى لانه تعالى ممتاز بذاته عن سائر الذوات والاشتراك في الامور العرضية لا ينافي وجوبه الذاتي فلا اشكال اصلا قوله فلا يلزم التركيب فيه بحث اذ لا يلزم من عدم التركيب عدم الاحتياج الى ذلك التعين العدمي والبارئ تعالى منزه عن الاحتياج مطلقا فلو امتاز بتعين عدمي يلزم احتياجه تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله وذلك لان التعين هو ما به يمتنع الماهية عن وقوع الشركة فيها ولا بد ان يكون وجوديا كما ذهب اليه الحكماء واما ان يكون عدميا كما ذهب اليه المتكلمون واياما كان فكل هوية من تلك الماهية يحتاج الى تعين مخصوص تميزها عن اغيارها لكن هذا ممتنع في حقه تعالى قال لان ادلة وجود المجردات غير تامة كما ان ادلة الخ قوله ما لا دليل عليه يجب نفيه واما انه لا دليل عليه فذلك يثبت بنقل ادلة وجود المجردات وبيان فسادها مع عدم وجدان دليل سواها وان ما لا دليل عليه الخ يجوز ان يكون تلك الجبال بحضرتنا لانه من قبيل ما لا دليل على وجوده لكن القول بجواز ذلك سفسطة قوله لو لم يوجد العالم اصلا لم يدل ذلك على عدم الصانع قطعا قوله على ان عدم الدليل في نفس الامر لم لا يجوز ان يكون هناك دليل لم نطلع عليه قوله وعندك لا العيد اي وعدم الدليل عندك لا يستلزم لا يدل على عدم الوجود قوله معلوم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه وذلك لانه لو توقف العلم بعدم الجبل الشاهق بحضرتنا على المقدمة القائلة بان ما لا دليل عليه يجب نفيه لزم ان يكون العلم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا هذا خلف قال حدوث الاعراض اي حدوث سائر الخ قوله وحدوث البعض دليل وهو حدوث الحركة والسكون وحدوث الآخر مدلول وهو حدوث سائر الاعراض كالاشكال والمقادير والالوان والاضواء وغيرها فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم الاستدراك في قول الشارح رح اما الاعراض الى قوله واما الاعيان اذ يكفي ان يقال ان الاعيان لا تخلو عن الحوادث فهو حادث الى تمام الدليل فلا حاجة الى قوله اما الاعراض الخ قلنا انما ذكره الشارح رح الى دليل اقصر من الدليل الذي ذكره بقوله واما الاعيان الخ وحاصل هذا الدليل الاقصر ان بعض الاعراض حادثة ويعلم حدوثها اما بالمشاهدة واما بالدليل فلا بد لها من صانع قديم ولا يلزم التسلسل في الحوادث قال فلا يتصور قدم المطلق يرد عليه الخ قوله فيأخذ المطلق حكمها اي فيأخذ المطلق حكم الجزئيات التي لا بداية لها كما يأخذ حكم كل جزئي له بداية اما حكم الجزئيات فهو ان لا يكون لها بداية واما حكم كل جزئي فهو ان يكون له بداية فالمطلق ههنا يتصف بكل واحد من الحكمين المتقابلين معا باعتبارين الحي معين معا ولا استحالة في ذلك ومعنى قولهم ان الجزئيات لا بداية لها هو ان الزمان الماضي كان بحيث لا يخلو عن جزئي من تلك الجزئيات التي لا تتناهى واما ان يكون مجموعها موجودا بالفعل في زمان من الازمنة فذلك ممتنع بالاتفاق بين المتكلمين والحكماء قوله لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي وان قيل ان جميع ما وجد من نعيم الجنان كان متناهيا نعم ما سيوجد غير متناه لكن الكلام فيما دخل تحت الوجود وكل ما دخل تحت الوجود فهو متناه بالفعل فكيف يرد النقض بنعيم الجنان قلنا ما ذكر من الفرق بالتناهي بالفعل وعدم التناهي

بالفعل فرق صحيح لكن ذلك الفرق لا يدفع النقض المذكور اذ المقصود به هو ان مطلق نعيم الجنان كما يأخذ حكم كل جزئي له نهاية باعتبار فنائه وانقطاع بقائه كذلك يأخذ حكم الجزئيات التي لا نهاية لها باعتبار عدم انقطاعها اصلا في زمان من الازمنة الآتية فيلزم ان يتصف المطلق بالحكمين المتنافيين فما هو جوابنا قوله والاصوب ان يجاب ويمكن ان يحمل كلام الشارح رح على هذا الاصوب فيقال لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من جزئيات المطلق والا يلزم اجراء برهان التطبيق ح فعلى هذا التقدير لا يرد على كلامه اشكال اصلا قال يشغله الجسم خصه بالذكر الخ قوله لان الكلام في الاجسام يعني ان السؤال وقع ههنا في الاجسام حيث قال لزم عدم تناهي الاجسام الخ قوله والا فهو ما يشغله الجسم اي وان لم يكن الكلام في الاجسام فلا وجه لتخصيص الجسم بالذكر اذ الحيز عام يتناول ما يشغله الجسم او الجوهر الفرد وايضا انما خص الجسم بالذكر اذ الخلاف في وجود الجوهر الفرد كما عرفت قال الشارح رحمه الله ضرورة امتناع الترجح الخ قوله والاولى ان يقول ضرورة امتناع ترجح وجود الحادث على عدمه من غير مرجح لان هذا المذكور هو ما اختاره اهل السنة من التنبيه على المقدمة القائلة بان كل محدث لا بد له من محدث وهذه المقدمة بديهية عندهم وفيما ذكره الشارح رح سلوك الى طريق الامكان دون الحدوث في بيان تلك المقدمة وهو ما اختاره اكثر المشايخ المعتزلة وهم كانوا يدعون ان تلك المقدمة نظرية فيقولون كل محدث ممكن وكل ممكن لا بد له من محدث مرجح وجوده على عدمه فينتج ان كل محدث لا بد له من محدث قال اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الخ قوله وكلامنا في الجائز المباين هذا اشارة الى جواب آخر اي كلامنا في الجائز الذي لم يكن مقارنا لذاته تعالى وقائما به ولا يرد السؤال بالجائز المقارن او الكلام في الجائز قوله لكن يرد ان يقال فاجاب الشارح رح عن هذا الاعتراض بقوله مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له يعني ان المحدث للعالم لو كان جائز الوجود لكان من قبيل ما يصلح علما على وجود مبدأ له لانه ح كان ممكنا فيحتاج الى مبدأ آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور الممكنة نعم يلزم التسلسل في الامور الحادثة فهذا اعتراض السيد الشريف في شرح المواقف على طريق المتكلمين وهو طريق الاستدلال بالحدوث حيث قال ان ما ذكر تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال قوله وحمل المحدث الخ اشارة الى جواب دخل مقدر هو ان يقال ان المحدث لو كان جائز الوجود لم يصح ان يكون محدثا لذلك العالم لان المراد بالمحدث ههنا هو المحدث بالذات والمحدث بالذات لا يكون محتاجا الى الغير وحاصل الجواب هو ان حمل المحدث على المحدث بالذات لا يساعده كلام الشارح فان المراد بالمحدث في كلامه ما هو اعم من المحدث بالذات وغيره فلهذا قال لو كان جائز الوجود مع ان جائز الوجود لا يكون محدثا بالذات لاحتياجه الى مبدأ قال ما يصلح علما اي علامة ودليلا الخ قوله فيلزم التناقض وهو ان يكون من العالم وان لا يكون من العالم هف فعلى هذا التوجيه يكون قوله مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما اشارة الى دليل آخر دال على عدم كونه جائز الوجود وقد عرفت انه اشارة الى جواب سؤال مقدر اورده المولى المحشي آنفا بقوله لكن يرد ان يقال فتأمل قال وقريب من هذا ما يقال الخ قوله والطريقة الثانية اولى من الطريقة الاولى لان في الطريقة الاولى تطويلا ورجوعا بالآخرة الى اعتبار الطريقة الثانية على ما نقلناه من شرح المواقف آنفا قال من غير افتقار الى التسلسل الخ قوله فالتمسك بحدوثه بطلانه افتقار الى ابطاله يعني

ان التمسك باجراء ادلة بطلان التسلسل افتقار الى ابطاله وان لم يكن فى ذلك التمسك افتقار الى بطلان التسلسل فلا يرد ان بعض
ان الاشارة الى دليل بطلان التسلسل ليس افتقارا اليه بل الافتقار اليه هو ان يوجد بطلانه مقدمة للدليل الدال على وجود الصانع
ولم يوجد ومعنى قوله فالتمسك باجراء ادلة بطلانه افتقار الى بطلانه هو ان الافتقار الى اجراء ادلة ابطال التسلسل بسبب
باعث على التمسك بذلك الدليل ثم هذا جعل التمسك عين الافتقار تسامح فكانه عينه ومع هذا كان ذلك الدليل موصلا
الى اثبات الصانع تع من غير افتقار الى ان يجعل بطلان التسلسل مقدمة من مقدمات دليل اثبات الصانع ويمكن ان يقرر
الدليل المذكور فى الشرح تقريرا لا يفتقر الى التمسك باجراء ادلة ابطال التسلسل فيقال ان مبدأ الممكنات باسرها يجب ان لا يخرج
عنها ممكن اصلا سواء كانت متسلسلة الى غير النهاية او لم يكن لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من
جملة مبدأ الممكنات باسرها هو الواجب وهو المط فظهر ان هذا الدليل يتم من غير افتقار الى ابطال التسلسل فليتأمل
وليس كذلك لا يخفى عليك فى قوله ولا يلزم كون الواجب يعنى ان ذلك البعض كان معلولا للخارج عن السلسلة
لو لم يكن طرفا السلسلة يلزم محالان احدهما كون الواجب تع معلولا فان السلسلة المنتهية اليه لم ينقطع عنده بعد والثانى كون
ما فرضناه خارجا غير خارج فانا فرضنا علة السلسلة خارجة وقد لزم دخولها ههنا كما ترى ولعل ان يقول لم لزوم المحالين
المذكورين بل اللازم هو محال آخر غيرهما على ما ذكر فى شرح المواقف وذلك المحال هو توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد بالشخص فان ذلك البعض الذى هو واحد بالشخص وقد فرض ان يكون معلولا للخارج الذى هو الواجب
تع كما عرفت وقد كان معلولا ايضا لما قبله من احاد السلسلة اذ المفروض ان ذلك البعض لم يكن طرفا للسلسلة
بل كان وسطا لها فيكون معلولا لما قبلها كما كان معلولا للواجب تع فيلزم التوارد قطعا هف قوله فظهر
ان احد الافتقارين بالعكس وقد اشار اليه الشارح بالفاء فى قوله فينقطع السلسلة قال الشارح رحمه الله ولا بعضها على ما هو
مشهور وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية والمعلول سوى السلسلة الكبرى اى خوذه
مع اعتبار المعلول الاخير فيكون المعلول ازيد من العلة بواحد فقط والعلة انقص من المعلول بواحد فقط واذ ذلك
الواحد هو المعلول الاخير فان قيل ما ذا علة ما قبل المعلول الاخير قلنا علته ما قبل معلوله الاخير الذى هو الجزء
الاخير منه فيكون علة ما قبل المعلول الاخير انقص منه بواحد ومن السلسلة الكبرى البعض من الذى هو الجزء
الاخير منه فيكون علة ما قبل المعلول الاخير انقص منه بواحد ومن السلسلة البعض الكبرى باثنين هما المعلول الاخير
وما قبله وهكذا علة علة ما قبل المعلول الاخير وهلم جرا الى غير النهاية وعلى هذا لو كان الجزء علة للسلسلة الغير
النهاية لم يلزم كون الشئ علة لنفسه ولا لعلله بل كل سلسلة صغرى علة لما هو ازيد منها بواحد فقط وهكذا
الى غير النهاية فالتعويل فى ابطال التسلسل انما هو على برهان التطبيق قال ومن مشهور الادلة برهان التطبيق البرهان
الذى يبطل التسلسل فى قوله وهى لا تكون الا مجتمعة وانما كانت مجتمعة لان العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة
فى زمان وجود المعلول اذ لو لم يجب ذلك بان جاز ان يوجد المعلول فى زمان ولم يوجد العلة فى ذلك الزمان
بل وجدت قبله جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجود المعلول
لوجود العلة فلا علية بينهما هف قوله المفارقة المفارق هو الذى ليس بجسم ولا جسمانى فلا يكون مشارا
اليه بالاشارة الحسية ثم ان النفوس الناطقة لو كانت جسمانية يلزم ان لا يسعها الامكنة التى كانت للعالم الجسمانى
لان النفوس الناطقة غير متناهية العدد عندهم فلا بد لها من امكنة غير متناهية والامكنة للعالم الجسمانى متناهية
ليس ما وراء العالم امكنة عندهم مع ان الابعاد الغير المتناهية محال ايضا واذا كان النفوس الناطقة مفارقة فلا

وان لم يعتبر

فلا استحالة فى عدم تناهى عندهم اذ لا يحتاج الى مكان فى قوله اذ كل جملة مبتدا، وقوله متناهية خبره قال بعض
الافاضل ويمكن اجراء برهان التطبيق فى النفوس الناطقة هناك ترتب زمانى او غيره اصلا بان نعتبر جميع النفوس الناطقة
جملتين احديهما بدون نفس زيد ثم نطبق الجملتين فان بازاء كل شخص واحد من جملة الزائد شخص
واحد من الجملة الناقصة مساوية للجملة الزائدة فى عدد الاشخاص وهف فتامل فان هذا التطبيق بحكم
العقل السليم فاستمع من السميع العليم قال فما دخلت الوجود اى فى الجملة لا يخفى عليك ان برهان
التطبيق لا يجرى فى الحركات الفلكية على اصل الحكماء فان الحركة بمعنى التوسط عندهم هى الحالة البسيطة
المستمرة الباقية وهى شخص واحد لا تعدد فيه اصلا فلا يجرى فى الحركة بمعنى التوسط برهان التطبيق
واما الحركة بمعنى القطع فهو امر موهوم لا وجود لها فى نفس الامر ولم يدخل تحت الوجود اصلا فلا يجرى فيها
ايضا برهان التطبيق قطعا واما على اصل المتكلمين جار فى الحركات الفلكية فانها اكوان متعاقبة
فى الوجود فى الازمنة الماضية فلنا ان نفرضها جملتين احديهما هى مجموع الاكوان المترتبة من هذا اليوم الى
غير النهاية والاخرى من امس الى غير النهاية ثم نطبق الجملتين فان كان بازاء كل كون واحد من الجملة الثانية
التى هى الناقصة مساوية للجملة الاولى التى هى الزائدة فى عدد الاكوان هف واما باقى هذا البرهان فيعلم مما ذكر
فى الشرح وهو قوله وان لم يكن فقد وجد فى الاولى الى قوله يكون متناهيا بالضرورة قال فانه ينقطع
بانقطاع الوهم فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهى فى قوله يشكل بالنسبة الى علم الله تع واما الجواب
عن هذا الاشكال بان علمه تع واحد والكثرة فى تعلقاته وهى امور اعتبارية لا وجود لها فى نفس الامر
والتسلسل فى الاعتبارية غير ممتنع على ما هو المشهور فمدفوع بان تعلقات علمه تع وان لم يكن داخلة تحت الوجود
لكنها كانت داخلة تحت نفس الامر فيجرى فيها برهان التطبيق فيظهر فيها امتناع التسلسل كما يجرى برهان
التطبيق فيما دخل تحت الوجود فيظهر فيه امتناع التسلسل هذا ويمكن ان يمنع كون التعلقات العلمية غير
متناهية فيقال لم لا يجوز ان يكون لعلمه تع بالمعلومات الغير المتناهية تعلق واحد فقط او كانت له
له تعلقات متناهية فقط فح لا يرد الاشكال اصلا قال فان الاولى اكثر من الثانية فى قوله وهو مبنى على ما هو المختار
عند المتكلمين من ان المعدومات متمايزة بانفسها فلذا قال ان معلومات الله تع اكثر من مقدوراته قال
وذلك لان معنى لا تناهى الاعداد توضيحه فى قوله فرع الوجود هذا مم فان اهل السنة قد صرحوا بان
القابلية اذا لم يكن لازمة لذاته تع بل كانت عارضة له لاحتاجت الى قابلية اخرى فيلزم التسلسل
فى القابليات الغير المتناهية هف ولا شك ان القابلية ليست من الامور الموجودة بل هى من الامور
وفى قوله ط
الاعتبارية فلم يكن التناهى وعدمه فرع الوجود لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية يعنى ان مراتب
الاعداد والمعلومات والمقدورات لو وجدت باسرها بالفعل لكانت غير متناهية بالفعل
لكنها لم يوجد باسرها بالفعل ولا يلزم اجراء برهان التطبيق بل كل ما وجد منها بالفعل فهو لا يكون الا
متناهيا بالفعل دائما كما فى نعيم الجنان قال يعنى ان صانع العالم فى قوله اشارة الى دفع فى قوله اشارة
الى دفع توهم الاستدراك لا يخفى عليك ان توهم الاستدراك جاز فى الصفات الآتية له تع فانه
لما ذكر ان المحدث للعالم هو الله تع ظهر انه الواحد القديم الحى القادر السميع العليم الى غير ذلك من
الصفات الكمالية له تع ولا حاجة الى ذكر هذه الصفات بعد ذكر هذا الاسم العلمى له تع لان هذه الصفات

كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم والجواب الشامل ان هذه الصفات صفات مادحة له جيء بها للمدح كما في قولنا
بسم الله الرحمن الرحيم وانما ذكرت هذه الصفات المادحة ههنا اشارة الى معظم مقاصد علم الكلام وقوله
وهذا التوهم الخ لا يخفى عليك ان ايراد امثال هذا التوهم في العلوم الدقيقة لا ينبغي لاهل العلم فالاولى ان يقال
في تقرير السؤال المقدر لما ذكر هذا الاسم العلمي له تعالى ظهر انه احد لا شريك له في وجوب الوجود لان جميع صفاته
كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فيكون ذكر الاحد مستدركا ويقال في الجواب ان امثال ذلك كان من قبيل
التصريح بما علم ضمنا ولعل وجهه في الكلام المجيد هو تقرير المؤمنين في توحيدهم ورد المشركين في شركهم
قال ولو امكن اثنان اي صانعان قادران على الكمال قوله بخلافه وهو ان يكون الواجب الآخر
موجبا بالذات او يكون بحيث ليس من شانه الايجاد ولا ايجابا ولا اختيارا وهذا هو المراد بالتعطيل ههنا
وقوله محل تامل وجه التامل وهو ان معنى الواجب اعم من معنى الاله الصانع القادر والدليل
الدال على نفي تعدد الخاص لا يدل على نفي تعدد العام وقوله فلا يكون الموجب واجبا وكذا
لا يكون المتعطل واجبا اذ المتعطل يكون كالجمادات التي لا اثر لها اصلا فيكون انقص من الحيوانات
التي لها افعال اختيارية وكذا لا يكون كالجماد بالنسبة الى موجباته مثل النار في احراق الحطب
وطبخ المرق والخبز وتخفيف الثياب ونحو ذلك ثم ان كونه تعالى موجبا بالنسبة الى جميع ما سواه
من المخلوقات لا يدل على كماله من جميع الجهات بخلاف كونه قادرا مختارا فان هذا يدل على علمه
بجميع المخلوقات على التفصيل وقصده اليه جزئيا جزئيا والايجاب لا يدل على علم الموجب اصلا
فضلا عن علمه تفصيلا وقوله لكن يرد على هذا اي يرد الاعتراض على القول بكون الايجاب
نقصانا بان الواجب تعالى موجب في صفاته فيلزم ان يكون ناقصا لان الايجاب نقصان
كما اعترفت به آنفا وقوله والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل هذا ما ذكره
السيد الشريف حيث قال ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكل
جدا ونحن نقول وبالله التوفيق ان الاصحاب انما قالوا بالايجاب له تعالى في صفاته لانها كمالات له تعالى
ولا شك ان ما يكون كمالا له تعالى ينبغي ان يكون مقتضى ذاته تعالى من غير احتياج الى غيره وهو عين الكمال
المتباعدة عن شائبة النقصان وانما قالوا بالاختيار في ايجاده تعالى للعالم اذ العالم ليس من كمال
ذاته حتى يكون مختارا في ايجاد العالم لا موجبا والا يلزم ان يكون كالجمادات الموجبة لافعاله الايجابية
وهذا محال في شانه تعالى كما عرفت آنفا وقوله الاول النقض هذا النقض غير موجه ههنا فان اصل
الدليل كان مبنيا على تعلق الارادتين وهذا كان مبنيا على تعلق الارادة والايجاب ولا شك ان
ارادة الباري تعالى لا يمكن ان يعارض ايجابه اصلا بل الايجاب متفرع لازم للذات لا يمكن انفكاكه
عنها فلا وجه لايراد النقض بامثال ذلك فانه بمنزلة ان يقال مثلا لو فرض تعلق ارادته بسلب ما
اوجبه ذاته من وجوده فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال اذ يلزم ح اجتماع
النقيضين ومع ذلك يلزم سلب وجوده عن ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا او لا يحصل احدهما فيلزم
العجز وتخلف المعلول عن علته التامة ويقرب من هذا ان يقال لو فرض تعلق ارادته تعالى بابقاء
الجسم ممتدا في الجهات الثلث وتعلق ارادته ايضا بفناء تحيز ذلك الجسم مع بقائه فاما ان يحصل

المرادان معا فيلزم خلو الجسم عن التحيز ممتدا في الجهات الثلث او لا يحصل احدهما فيلزم العجز وقس على هذا
نظايره وهي كثيرة وقوله انا نفرض التعلقين معا لا حاجة الى ان يفرض حدوث التعلقين معا في اصل
الدليل بل يكفي اجتماعهما في زمان واحد فانه جاز ان يفرض التمانع بينهما بان يريد احدهما حركة زيد اليوم و
استمرت الارادة الى الغد ويريد الآخر سكونه في الغد فاما ان يحصل المرادان معا الى آخر الدليل ولا شك ان
مثل هذا الفرض المذكور ممكن في صورة النقض ايضا بان يكون اقتضاء الذات ازليا باقيا الى زمان تعلق الارادة
باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته فنفرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته الى آخر الدليل فيرد
النقض الذي اورده على تعلق الارادة الكاملة جاز ان يكون ازليا على ما ذكره الآمدي فح جاز ان يفرض
مقتضى الذات والارادة معا في الازل فيبطل قوله وهو لا يمكن في صورة النقض اذ يمكن ان يفرض التعلقين
معا في صورة النقض بناء على جواز ازلية التعلق وقوله اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف وليس
لهذا الجواب فائدة يكون ازيد مما ذكره الشارح بقوله لان كلا منهما في نفسه امر ممكن فالاولى ان يقال
في جواب المنع الذي عبر عنه بالبحث ان عدم قدرة احد الالهين في صورة التمانع كان بسبب كون الآخر
اقوى منه وكونه اضعف من الآخر وذلك لان كل واحد من الضدين امر ممكن في نفسه ولا شك ان كون
احدهما اضعف من الآخر هو العجز المنافي للالوهية قال اذ لا تضاد بين الارادتين اي لا تدافع قوله
اي لا تدافع بين تعلقيهما هذا التفسير اشارة الى ان في كلام الشارح تسامحا بوجهين احدهما ذكر الخاص وارادة
العام اذ المراد بالتضاد التدافع اي التنافي وثانيهما تقدير المضاف الذي هو لفظ التعلقين وهو المضاف
الى الارادتين وانما قدر المضاف ههنا لان الدليل مبني على تعلقي الارادتين لا على نفس الارادتين وقوله
فلا حاجة الى نفيه اي لا فائدة في نفي التضاد فان وجود الضدين في محلين لا يمتنع فكان نفي تضاد الارادتين
عبثا محضا وقوله ولا كفاية في نفيه لان التضاد نفي خاص ونفي التنافي مطلق نفي العام ولا شك
ان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام ولا يغني نفي التضاد عن نفي التنافي مطلقا مع ان المطلوب ههنا نفي التنافي
مطلقا قال الشارح فيلزم عجز احدهما هذا عام يتناول عجزهما معا وعجز احدهما بدون الآخر قال امارة الحدوث
والامكان اي دليلهما قوله اي دليلهما يعني ان المراد بالامارة المذكورة هو معنى الدليل دون المعنى المشهور
لها وهو الدليل الذي يفيد الظن لان برهان التوحيد هو ما يفيد اليقين ثم ان كون العجز دليل الامكان يقيني
وكونه دليل الحدوث غير يقيني اذ يجوز ان يكون العاجز ممكنا قديما بسبب علة موجبة قديمة فلذا ذكر الشارح
الامكان بعد ذكر الحدوث فقال وهو امارة الحدوث والامكان حتى يظهر كون الدليل يقينيا وقوله
بالتخلف عنها اي شبهة العكس والالجاء وقوله ولا اجبر كسر الاجبار بمعنى الاكراه قال الشارح رحمه الله تعالى
يجوز ان يتفقا قد دفعه بقوله لا مكن بينهما تمانع لان جواز اتفاقهما لا ينافي امكان التمانع بينهما وقوله
او ان يكون الممانعة غير ممكنة قد دفعه بقوله لان كلا منهما في نفسه ممكن وقوله حجة اقناعية اي
مع قطع النظر عن كونها خبر الرسول والا فخبر الرسول المتواتر لا يكون حجة قطعية وقوله امكان التمانع لا يستلزم
لا يستلزم الاعدام تعدد الصانع فما ذكره الصانع من قوله لم يكن احدهما صانعا ان لم يكن واحد منهما
صانعا فالملازمة مم وان اراد انه لم يكن الصانع الا احدهما ولا يترتب عليه عدم وجود المصنوع فلم يصح
قوله فلم يوجد مصنوع اصلا قال وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء وهذا

اراد به انه صح

قال في شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه تعالى لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان الترديد اما على تقدير التمانع الفرضي ثم يرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فنختار الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العباد عند الاستاذ وكذا نختار الثالث بان يراد احدهما الوجود بقدرة الاخر او يفوض ارادة تكوين الامور الى الاخر ولا استحالة فيه والتحقيق في هذا المقام انه ان حمل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ح ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتاثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة تامة فيفسد العالم اي لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يقال ان يوجه الملازمة بحيث يكون قطعية على الاطلاق وهو انه تعالى لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال هذا كلامه قال لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير فقد امكان وقوع ذلك التقدير يكفي لنا ههنا فتحصل كلام شرح المقاصد هو انه تعالى لو تعدد الاله لم يمكن وجود السماء والارض اذ ح يمكن لكل واحد من الالهين ان يقصد ايجاد السماء والارض على سبيل الاستقلال بحيث لا يكون للاله الاخر مدخل في ايجاد السماء والارض واذا كان ذلك القصد ممكنا لكل واحد منهما فلنفرض وقوع ذلك القصد من كل واحد منهما معا فاما ان يكون تكون السماء والارض بمجموع القدرتين او بكل واحد منهما او باحدهما والكل باطل الى اخر الدليل فعلى هذا التقرير يكون برهان التوحيد سالما عن المنعين الواردين على الاول والثالث قوله كما في افعال العباد عند الاستاذ قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ان فعل العبد بمجموع القدرتين قدرة الحق وقدرة العبد وهذا لا ينافي ان يكون قدرة الحق كاملة مستقلة في نفسها قوله بان يراد احدهما الوجود بقدرة الاخر هذا غير معقول في الصانع القادر فتامل قوله اذ ليس المراد اي ليس المراد لو تمكن فيهما آلهة اذ الاله منزه عن التمكن مطلقا فيكون المراد لو كان المؤثر فيهما آلهة قوله عند عدم كون احدهما مبنيا على امكان التمانع على ما عرفت قوله كلا هذا على تقدير ان لا يكون كل واحد منهما صانعا فلم يوجد شيء من هذا المحسوس قوله او بعضا هذا على تقدير ان لا يكون احدهما صانعا فقط فلم يوجد بعض هذا المحسوس لانعدام علة ذلك البعض قوله ويمكن ان يوجه هذا تقرير آخر لبرهان التوحيد بحيث يندفع عنه ما اورده الشارح رح من قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع الى قوله ان اريد بالامكان وهذا التقرير هو حاصل ما ذكره الشارح رح في شرح المقاصد كما عرفت آنفا قال ومنع انتفاء اللازم

اللازم ان اريد به قوله لتم الامر اي لتم هذا الدليل المشار اليه بالآية الكريمة وذلك لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا ويقينا ونقل عنه انه قال وتقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى قوله لامتناع متعلق بقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع هذا ويمكن ان يقرر الدليل المذكور بقوله تعالى هكذا لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فلم يمكن ان يوجد مصنوع اصلا واما بطلان اللازم وهو عدم وجود المصنوع فظاهر بمشاهدة المصنوعات واما بيان الملازمة فقد كان معلوما مما سبق فلا حاجة الى الاعادة فعلى هذا التقرير يندفع المنع الذي اورده الشارح رح بقوله لانا نقول ح قال فلا يفيد الا الدلالة فيلزم ان يكون ح قوله فيلزم ان يكون ح اي فيلزم ان يكون المفهوم من الآية الكريمة ان انتفاء تعدد الالهة فيما مضى معلوم للسامع وان انتفاء الفساد فيما مضى معلوم له ايضا وان المقصود هو تعليل الانتفاء الثاني بالانتفاء الاول كما في قولك لو جئتني لاكرمتك فان عدم المجيء في هذا المثال وعدم الاكرام الماضيين كانا معلومين للسامع وغرض المتكلم فيه هو تعليل عدم الاكرام بعدم المجيء وفي المقصود بيان تحقق الانتفاء ح اي والحال ان المقصود من الاستدلال ههنا هو بيان تحقق عدم تعدد الصانع في جميع الازمنة بدليل تحقق عدم الفساد ولكن المفهوم من الآية الكريمة غير هذا المقصود كما عرفت آنفا فلا يصح ان يقال الآية الكريمة اشارة الى برهان التمانع قال من غير دلالة على تعيين زمان ح وذلك المعنى ح لو تعدد فيهما آلهة في الزمان الماضي لفسدتا في الزمان الماضي لكنهما لم تفسدا في الزمان الماضي فلم يتعدد الآلهة في الزمان الماضي فلا يتعدد ايضا في الزمان المستقبل والا لجاز ان يحدث في الزمان المستقبل اله لكن اللازم باطل لان الحادث لا يكون الها قال لكنه ليس بمستقيم للقطع ح قوله قدماء المتكلمين ح يعني ان ما وقع في كلام بعضهم مستقيم اذ ليس مراد هذا البعض من الترادف ما هو المشهور وهو الاتحاد في المفهوم بل اراد به ما هو الاعم من ذلك حتى يتناول التساوي في الصدق وان لم يكن هناك اتحاد في المفهوم اصلا وانت خبير بان مراد الشارح هو ان هذا البعض ادعى ان الواجب والقديم متلازمان لا ينفك احدهما عن الاخر فنسب هذا البعض انهما مترادفان بمعنى انهما متحدان في المفهوم كالليث والاسد مثلا فرد الشارح رح القول بالترادف بمعنى الاتحاد في المفهوم سواء اطلق الترادف على معنى اخر او لم يطلق لا يقال ليس في الدنيا احد يقول بالترادف بين الواجب والقديم بمعنى الاتحاد في المفهوم لانا نقول لعل الشارح وجد ذلك لاحد وعدم وجدانك لا يدل على عدم الوجود في نفس الامر قال تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى قوله وسيجيء تاويله وذلك التاويل هو ان يقال ان واجب الوجود لذاته اي لذات الواجب هو الله تعالى وصفاته وهذا لا ينافي ان يكون الصفات في انفسها ممكنة وان كانت واجبة لذات الواجب تعالى واعلم ان حاصل كلام الشارح رح ههنا هو انه لا شك في عدم الترادف بين الواجب والقديم وانما الكلام في التساوي بينهما بحسب الصدق فذهب بعضهم الى ان القديم اعم من الواجب لصدق القديم على بعض الممكنات وهي صفات الواجب تعالى وذهب بعض آخر كالامام حميد الدين الى انهما متساويان حتى قالوا ان الواجب لذاته هو

الله تعالى وصفاته وان كل قديم فهو واجب لذاته قال اذ لا نعني بالمحدث الخ قوله كلامنا في القديم بالذات
يعني انهم قالوا اردنا بالقديم ما هو قديم بالذات والصفة ليست كما هو قديم بالذات توجه عليهم انه تعالى
لم يصح حكمهم بان الصفات واجب بالذات فان ما لا يكون قديما بالذات لا يكون واجبا بالذات هذا
ويمكن ان يوجه مرادهم في الاستدلال بانه تعالى لو لم يكن واجبا لذاته اي الذات الواجب لكان محتاجا الى
مخصص مباين له اي مفارق عنه فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر مباين له
فعلى هذا التوجيه لا يرد الاشكال بالصفات القديمة فان وجودها لا يتعلق بايجاد شيء آخر مباين له وانما
يتعلق وجودها بايجاد موصوفها الذي لا يفارق هي عنه قال باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة واما
قوله يرد ان البقاء مضاف هذا الايراد غير وارد فان المحققين قالوا ان وجود الواجب عينه مع
ان الوجود مضاف الى الواجب والجواب ان جواز الاضافة بناء على التغاير في المفهوم لا ينافي العينية
بحسب الذات بخلاف التكوين ونحوه على تقدير كونه صفة اعتبارية فان الصفات الاعتبارية ليست عين
موصوفها لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات ثم ان الاعراض الحادثة لو كانت باقية لا يتصور ان يكون بقاؤها
عينها لانفكاك بقائها عنها وقت حدوثها بخلاف بقاء القديم اذ هو لا ينفك عنها اصلا على ان
الايراد المذكور وقع كلاما على السند فلا يتم ههنا اذ للمانع ان يقول كل صفة قديمة كانت او حادثة باقية
ببقاء هو نفس تلك الصفة فلا يرد عليه شيء اذ لا مذهب للمانع على ما هو المشهور قال الشارح رحمه الله وهذا
كلام في غاية الصعوبة قوله هذا اشارة الى ما ذكره من قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق الى قوله بقاء
هو نفس تلك الصفة واما قوله فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فهو رد لقوله وفي كلام بعض
المتأخرين تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واما قوله والقول بامكان الصفات ينافي قولهم
بان كل ممكن فهو حادث الخ فهو رد لقوله فان بعضهم على ان القديم اعم فههنا لف ونشر والحكم الذكر على ترتيب
هو غير ترتيب اللف قال لان بداهة العقل جازمة بان الخ قوله يعني ان تصورا الخ يعني ان تصور الواجب
حاصله ان ههنا قياسا مؤلفا على هيئة الشكل الاول وهو ان يقال ان الواجب تعالى هو المحدث لجميع ما
سواه على النمط البديع والنظام المحكم وكل من كان كذلك فهو الحي القادر العليم السميع البصير
الشائي المريد اما بيان الصغرى فقد علم مما سبق من قوله والمحدث للعالم بجميع اجزائه هو الله تعالى
وانه لا شريك له في تقويم هذا النظام المحكم واما الكبرى فهي بديهية اذ يكفي في التصديق بها ملاحظة
عنوان موضوعها حتى صار ذكر الصفات المذكورة ههنا بمنزلة التصريح بما علم التزاما وذلك لان
من الظاهر البين ان الله تعالى المحدث لجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم لا يكون
الا حيا عليما سميعا بصيرا شائيا مريدا قوله لان ذلك من جملة العالم متعلق بقوله فلا يرد
ولفظ ذلك اشارة الى الوسط المختار ولا يخفى انه انما يتم يعني ان نفي الوسط القديم المختار انما
يتم اذا لم يقع الاقتصار على حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات اذ لو وقع الاقتصار احتمل
ان يكون في الممكنات وسط مختار قديم ويكون الواجب تعالى موجبا لذلك الوسط ولا يكون
مختارا اصلا هذا قوله قد عرفت ان برهان التوحيد كان مبنيا على كونه تعالى صانعا قادرا وان ايجاده
للممكنات يكون بمنزلة ايجاب الجماد لافعالها فيكون نقصا تعالى الله عن ذلك قوله والا فيمكن

ان يستدل يعني ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم ان لم يكن له مدخل في بداهة الحكم الكائن
في الكبرى لزم ان يكون ذلك الاعتبار مستدركا ههنا اذ يمكن ان يستدل بحدوث العالم على كونه تعالى
قادرا مختارا ثم يستدل بكونه قادرا مختارا على كونه حيا عالما سميعا بصيرا فلا حاجة الى ذكر النمط البديع
والنظام المحكم وانما قلنا يمكن ان يستدل بحدوث العالم على كونه قادرا مختارا اذ لو كان موجبا يلزم
ان يكون العالم قديما لان اثر الموجب القديم يكون قديما والذي كان مسبوقا بالقصد والاختيار يكون
حادثا على ما هو المشهور قوله لكن في دلالة الاحداث الخ لا يخفى عليك ان الحوادث مترتبة على
وجود المسموعات والمبصرات كما اذا وجدت صاعقة شديدة فمات من شدة صوتها انسان وكما
اذا اطلعت صورة حسنة فحصلت شهوة في قلب رجل او ظهرت صورة قبيحة فحدثت نفرة في قلب
رجل ولا شك ان موت الانسان وشهوة الرجل ونفرته كانت مترتبة على تلك الامور المسموعة والمبصرة
وانها كانت مخلوقة له تعالى وداخلة تحت النمط البديع والنظام المحكم فمن قال انه تعالى لا يدرك تلك
الامور المسموعة او المبصرة مع انه تعالى يعلم ما يترتب عليها من الموت والشهوة والنفرة كان مخالفا
لاهل السنة والجماعة في قولهم انه تعالى يعلم جميع الجزئيات والكليات لا يقال المقصود ههنا هو اثبات
كون السمع والبصر صفة زائدة له تعالى مغايرة لصفة العلم ولا شك ان احداث العالم على وجه الاتقان
لا يدل على ذلك المقصود لانا نقول بل المقصود ههنا هو اثبات هذه المشتقات له تعالى فيكفي اثبات مفهوم
السمع والبصر له تعالى بمعنى ادراك المسموعات والمبصرات ولا شك ان احداث العالم على وجه الاتقان
يدل على هذا المقصود كما عرفت واما كون السمع والبصر صفتين زائدتين لصفة العلم فيجيء الكلام فيه في اثبات
الصفات الوجودية ان شاء الله تعالى قال الشارح رحمه الله على ان اضدادها نقائص يعني انه تعالى لو لم يتصف
بهذه الاوصاف لزم ان يتصف باضدادها وهي الموت والعجز والجهل والصمم والعمى والتعطل وكلها نقائص
يجب تنزيه الله تعالى عنها فوجب اتصافه بهذه الاوصاف واعترض على هذا بانه يتوقف على مقدمتين
لا صحة لهما احديهما ان الموت والعجز والجهل والصمم والعمى والتعطل اضداد لهذه الاوصاف وهو ممنوع
بل هي عدم ملكة لها فلا يلزم من خلوه عن هذه الصفات اتصافه تعالى بتلك الاعدام لجواز انتفاء
القابلية بالكلية والثانية ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو ممنوع ايضا فان الهواء خال عن الالوان
المتضادة كلها قوله وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها وهي كالسمع والبصر ونحوه كالتوحيد
لا يتوقف الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع على التوحيد قوله وكلامه والحق ان توقف الشرع على كلامه
م قوله ونحو ذلك وهو كالحيوة والقدرة والعلم والارادة فهذه صفات يتوقف عليها الشرع
واما شمول قدرته وشمول علمه وكونهما صفتين زائدتين فيجوز ان يتوقف على الشرع قال وهذا
مبني على ان بقاء الشيء الخ ولا يخفى عليك ان بقاء الشيء معنى زائد في العقل على وجوده سواء كان البقاء
بمعنى استمرار الوجود او بمعنى آخر فالحق ان مراد الشارح رح ههنا هو منع كون البقاء معنى زائدا في الخارج
وانه موجود في نفسه لا منع كونه زائدا في العقل اذ لا معنى لمنع كونه زائدا في العقل فما ذكره المولى المحشي
من قوله وعلى ان هذا الزائد موجود في نفسه ليس كما ينبغي فانه يشعر ان الشارح رح لم يقصد منع كون
هذا الزائد موجودا في نفسه ولكن الشارح رح قد قصده كما عرفت قال الشارح رحمه الله ومعنى قولنا وجد

وجد ولم يبق هذا جواب عن حجة من زعم ان البقاء زايد على الوجود اذ لو كان نفس الوجود لم يصح اثباته
مع نفيه فانه تناقض وحاصل جوابه ان المنفي نسبة الوجود الى الزمان الثاني لا نفسه من حيث هي هي فلا يلزم التناقض
ومع ذلك لا يلزم زيادته في الخارج فتأمل قال كما في اوصاف البارى وقد يقع اه قوله غير مطرد اي غير جامع
لعدم صدقه على صفاته تعالى قوله وقد يقع ان التفسير اه فبحث فانه كلام على السند وهو ههنا غير مقبول
اذ للمانع ان يقول معنى قيام العرض ايضا هو اختصاص الناعت بالمنعوت نعم لا يجوز قيام العرض بالعرض
بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت ومع قيام احدهما بالآخر بالمعنى المذكور جاز ان يكون كل منهما تابعا في التحيز
للجسم ونحن ههنا بصدد المنع لا بد لنفي ذلك من دليل فح جاز ان يكون الاعراض متصفة بصفة البقاء
قال وان تنتفي الاجسام في كل آن هذا رد اجمالي اه قوله هذا رد اجمالي اي هذا النقض اجمالي حاصله ان
دليلكم مستلزم للمحال لانه مستلزم لابطال ما هو ضروري معلوم بالمشاهدة فيكون دليلكم باطلا قطعا هذا ولك
ان تجعله ابطالا للمقدمة القائلة بان الاعراض يمتنع بقاؤها وحاصله ان القول بامتناع بقاء الاجسام
باطل والدليل على ذلك هو مشاهدة البقاء قال الشارح رحمه الله وبهذا تبين اي وبما ذكرنا تبين من ان الحركة
الواحدة يكون سريعة بالقياس الى حركة ويكون بطيئة بالقياس الى حركة اخرى ان الحركة السريعة والحركة
البطيئة ليستا نوعين من جنس الحركة مختلفين بالذات والحقيقة وانما يختلفان بالاضافة والعوارض
قوله وذلك امارة الحدوث اي امارة الامكان قال واراد به الماهية الممكنة فيلزم ان يكون اه
قوله فيلزم ان يكون اه اسلم ان كونه ممكنا لم يصرح في كلامهم لكنه لازم لتعريفهم وهو قوام الجوهر
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما يكون وجوده غيره فان قولهم
اذا وجدت معناه اذا اتصفت بوجود ما الخاص فيفهم من عبارتهم هذه ان وجودها وصف زايد
لها فيكون هي ممكنة اذ لو كانت واجبة لكانت وجودها عينها لا زائدا عليها قال الشارح رحمه الله واما
اذا اريد بها القائم بذاته قال بعض الكرامية انه تعالى جسم اي موجود وقال بعضهم انه تعالى جسم اي قائم
بذاته ولا نزاع معهم الا في اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى وهذا عندنا موقوف على اذن الشرع وعندهم لا يتوقف
على اذن الشرع قوله وذهاب المجسمة بالجر عطف على تبادر الفهم قال وفيه نظر للقطع بتغاير المفهومات اه
قوله لا نم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه اذ يصح اطلاق العالم على الله تعالى لورود اذن الشرع على ذلك
ولا يصح اطلاق العارف عليه تعالى مع ان المعرفة مرادف للعلم وذلك لعدم ورود الاذن الشرعي على
الاطلاق ولكونه موهما للنقص لان المعرفة قد تجيء بمعنى الادراك المسبوق بالجهل وهو نقص يجب تنزيه
الله تعالى عنه قوله وقد يكون الضمير راجع الى مرادفه ولازمه قوله مع عدم اه والحق انه يجوز شرعا
اطلاق خالق القردة والخنزير اذا لم يقصد الاستهزاء او الاستقباح واما اذا قصد الاستهزاء
او الاستقباح فذلك كفر راجع الى الاستهزاء او الاستقباح لا الى الاطلاق واما الاطلاق فهو جايز بل
واقع فيما بين اهل الشرع قال باعتبار انحلاله اليهما متبعضا ومتجزيا لكنه اه وذلك لان انحلال
الشيء هو عبارة عن بطلان تركيبه وعوده الى اجزائه الاصلية وان التجزي والتبعض عبارتان عن الانقسام
مطلقا قال لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو صرح به اه قوله مثل السؤال عن الحقيقة وهو ان
يقال ما الانسان اي هو اي حقيقة من الحقائق قوله او الوصف وهو ان يقال ما زيد اي هو على اي وصف

على اي وصف من الاوصاف قوله وهو الجنس اللغوي لا نزاع في ان معنى الجنس اللغوي اعم باعتبار
الصدق من معنى الجنس المنطقي لصدقه على النوع الطبيعي كالانسان مثلا بخلاف الجنس المنطقي
لكنا ندعي ان الجنس اللغوي لا يتحقق بدون الجنس المنطقي او النوع الطبيعي اذ لو تحقق بدونهما في حقيقة
كانت تلك الحقيقة بسيطة مباينة لساير الحقائق بالكلية فلا يكون بينها وبين غيرها مجانسة لغوية ايضا
فظهر انه تعالى لو اتصف بالمجانسة باي معنى كان يلزم التركيب عقليا كان التركيب او خارجيا تعالى الله عن ذلك
واما مشاركته الحقيقتين في الوجود المطلق والمعلومية المطلقة ونحو ذلك فلا يسمى مجانسة لا في العرف
ولا في اللغة ولا في الاصطلاح فظهر انه لا اشكال في كلام الشارح اصلا قال والبعد عبارة بعد ان البعد اه
قوله له نوعان احدهما البعد الموجود القائم بالجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي والثاني البعد الموجود
المجرد عن المادة القائم بنفسه وهو المسمى بالفراغ المفطور وهذا البعد هو مكان الجسم عند بعض الفلاسفة وهو
موهوم عند المتكلمين ويسمونه الفراغ الموهوم قوله واما عند اصحاب السطح وهم الذين كانوا يقولون المكان
هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي كالسطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر من
الماء او الهواء مثلا وهؤلاء كانوا يقرون بوجود الجسم التعليمي وينكرون بوجود الفراغ المفطور قوله بالمقابلة
اي بالمقابلة بالفراغ المفطور قال فيلزم قدم الحيز هذا مبني اه يعني ان الحيز عندهم هو الفراغ الموهوم وهو لا شيء
محض عندهم فكيف يكون قديما والحال ان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده هذا ولعل الشارح اراد بقدم
الحيز ازليته وهذا ايضا محال في حقه تعالى اذ يلزم ح ان يكون للحيز وضع مخصوص ازلي ليشار اليه بالاشارة الحسية
وان كان امرا وهميا وان يكون البارى تعالى محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال في حقه تعالى
او اراد بقدم الحيز قدم التحيز وقدم التحيز محال عند المتكلمين اذ يلزم ح تناهي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة
الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق قال فيكون محل الحوادث لان الحصول اه والاكوان عندهم اربعة
انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ولو كان شيء من هذه الانواع الاربعة حادثا في ذاته تعالى يلزم
ان يكون محلا للحوادث وهو محال له تعالى قال اما ان يساوي او ينقص او يزيد هذا الترديد اه قوله فلا يتصور
زيادة الشيء على حيزه قيل هذا مبني على العرف حيث يقال زيد في المسجد او في الكرسي فيجعل المسجد او الكرسي حيزا
لزيد مع ان المسجد ازيد من زيد والكرسي انقص منه ولك ان تقول ان عدم تصور زيادة الشيء على حيزه
لا يضر المستدل بل ينفعه فان زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عن حيزه كلاهما باطلان باجماع العقلاء
ومقصد المستدل ههنا هو بيان بطلان الاحتمالات الثلاثة وهو حاصل مع الزيادة قوله والثاني ان يساوي
الحيز الغير المتناهي هذا راجع الى المنع الذي لا يضر المعلل اصلا بل ينفعه اذ له ان يقول انه تعالى لو ساوى الحيز الغير
المتناهي لجاز ان يتجزى بتجزيات غير متناهية وهذا اشد استحالة من ان يزيد على الجزء ويقبل التجزي في
في الجملة كما ذكره ولا شك ان الاشارة الى بطلان التجزي في الجملة يكون كافيا عن الاشارة الى بطلان
التجزيات الغير المتناهية فلا حاجة الى ذكر احتمال ان يساوي الحيز المتناهي قال باعتبار عروض الاضافة
الى شيء فان الدار المبنية اه واما تفسير الجهة التي هي حد وطرف فهو ما قالوا الجهة منتهى الاشارة الحسية
ومقصد المتحرك بالقرب منه والحصول عنده ثم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ست احدها العادة من
جهات الانسان واطرافه الست من القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت واحد معاصر منها عن ان يكون في جهة من الجهات

قال المصنف رحمه الله ولا يجري عليه زمان اي ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا
لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا لا يمكن حصوله الا في مكان كذا في شرح المواقف قال الشارح
عبارة عن متجدد اي متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر غير معلوم قوله والله تعالى منزه عن ذلك يعني ان
التغير التدريجي زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي
متعلق بالآن فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل
مع حصوله واما انه زماني او آني اي واقع في احدهما فلا كذا في شرح المواقف قوله الا انها طالقة
كالمتبعض والتجزي قال اما ان يتصف بصفات الكمال وجه ضعفه قوله وجه ضعفه يجوز اختيار
الشق الاول ومنع لزوم تعدد الواجب وبعض الافاضل اختار الشق الثاني فقال لا نم ان اجزاءه ان
لم يتصف بصفات الكمال لكن لم لا يجوز ان يتصف المجموع بصفات الكمال وان لم يتصف كل واحد من
اجزائه بصفات الكمال لا بد لنفي ذلك من دليل قوله ويرد عليه مقصوده دفع المنع المذكور واثبات
المقدمة الممنوعة وهي لزوم تعدد الواجب على تقدير اتصاف اجزائه تعالى بصفات الكمال قوله وهي لا توجد
اي غير لزوم تعدد الواجب على تقدير اتصاف اجزائه بالعلم التام والقدرة التامة ونحوهما قال الشارح رحمه الله
فيفتقر الى المخصص قوله ثم لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته تعالى ومساواة نسبة ذاته الى جميعها مم
ايضا وعدم دلالة المحدثات عليها مم ايضا ولو سلم فعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها
في نفس الامر قال واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة قوله تعالى تعرج الملائكة مثال للنص
الظاهر في الجسمية قوله ان الله خلق آدم مثال للنص الظاهر في الصورة وقوله تعالى يد الله
فوق ايديهم مثال للنص الظاهر في الجارحة ومن النصوص الظاهرة في الجهة قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وفي الجسمية قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وفي الصورة قوله عم رأيت ربي على صورة
شاب امرد وفي الجوارح قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال الشارح رحمه الله فوجب ان يفوض الخ
وذكر في المواقف انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة كيف ومهما
تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فيأول الظاهر اما اجمالا فيفوض تفصيله الى الله تعالى كما هو رأي من
يقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وعليه اكثر السلف واما تفصيلا كما هو رأي طائفة
قال او يأول تأويلات بان يقال الخ واما معنى الاستواء فهو الاستيلاء ومعنى جاء ربك جاء امره
ومعنى الوجه الذات ومعنى قوله على صورة شاب امرد اي على صفة كاملة فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه
فان قيل علم الخلق بان الله تعالى عالم قادر يماثل علم الحق تعالى في كونه حكما ايجابيا مطابقا للواقع فتثبت
المماثلة بين العلمين قلنا المراد بعلم المخلوق وعلم الحق تعالى جنس العلمين ولا شك ان جنس علم الخلق
لا يساوي جنس علم الحق تعالى فلا تماثل بينهما ولا عبرة بذلك القدر من المشابهة قال
وقد صرح بان المماثلة الخ قوله ان الاشتراك الخ اما كونه كافيا فيما عدا كون العلم صفة فظاهر
واما في كونه صفة فلان الصفة قديمة لا تتجدد بتجدد الامثال بخلاف العرض فانه حادث ومتجدد بتجدد
الامثال فلا تماثل بين الصفة والعرض قال الشارح رحمه الله كالكيل اي كجنس الكيل فان جنس الكيل
هو ما به المماثلة بين المكيلين من جميع وجوه الكيل فلو كان احد المكيلين مساويا بالصاع مخصوص

ينبغي ان يكون المكيل الآخر مساويا لذلك الصاع ولو كان احد المكيلين انقص من صاع مخصوص او كان ازيد منه بقدر
مخصوص ينبغي ان يكون المكيل الآخر كذلك بالنسبة الى ذلك الصاع حتى يكون المكيلان متماثلين في الكيل وان كان
احدهما مخالفا للآخر في شيء من الوجوه المذكورة لم يكونا متماثلين في الكيل قال نقص وافتقار الى مخصص
لا يخفى عليك ان المعتبر في شمول علم الباري هو شموله بالنسبة الى ما يمكن معلوميته لا بالنسبة الى ما يمتنع معلوميته كما ان
المعتبر في شمول قدرته تعالى شمولها بالنسبة الى ما يمكن مقدوريته لا بالنسبة الى ما يمكن معلوميته ولا بالنسبة الى ما يمتنع
معلوميته كما ان المعتبر في شمول قدرته تعالى شمولها بالنسبة الى ما يمكن مقدوريته لا بالنسبة الى ما يمتنع مقدوريته
فحاصل الدليل هو ان التخصيص ببعض ما يمكن معلوميته او العجز عن بعض ما يمكن مقدوريته نقص وافتقار الى المخصص
اما كونه نقصا فظاهر واما كونه افتقارا الى المخصص فلان الناقص لا يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون في
وجوده وسائر صفاته محتاجا الى مخصص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال لا يعلم الجزئيات اي من حيث هي جزئية
قوله بل يعلمها من حيث كليتها قال جمهور الفلاسفة انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا يلزم التغير في ذاته
من صفة الى اخرى وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة لان ادراكها انما يكون بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه
عن الجسمية واما الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه تعالى يعلم لذاته وذوات العقول والجواب
منع لزوم التغير بل التغير انما هو في التعلقات وايضا ادراك الامور المتشكلة انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا
كان العلم حصول الصورة اما اذا كان اضافة محضة كما قاله المعتزلة او صفة حقيقية ذات اضافة كما قاله الاشاعرة
فلا حاجة الى آلة جسمانية قوله كعلم المنجم وذلك مثل علم المنجم بان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجيء الغد في بيت
مظلم مستمدا لذلك العلم فلم يعلم لاجل الظلمة دخول الغد ولكن لا يتغير ذلك العلم المستديم سواء دخل زيد
البلد او لم يدخل قال ولا يقدر على اكثر من واحد لا يتوارد ذهب الخ قوله بمعنى صحة الفعل والترك اي يصح
منه تعالى ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته تعالى والى هذا ذهب المتكلمون كلهم وقوله فمتفق
عليها الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم فيستحيل
الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتين
في حق الله سبحانه وتعالى كذا في شرح المواقف قال الشارح رحمه الله والدهرية انه لا يعلم ذاته لان العلم نسبة
والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين ونسبة الشيء الى نفسه محال والجواب ان التغاير الاعتباري كاف
لتحقق النسبة العلمية قوله لا يقدر على خلق الجهل والقبيح لانه مع العلم بقبح ذلك يكون سفها وبدون
العلم به يكون جهلا وكل منهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه وله
ان يتصرف فيه على اي وجه شاء قوله لا يقدر مثل مقدور العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية
مشتملة مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل على متشابه ويمتنع منهما والكل محال على الله تعالى والجواب ان ما
ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا واما فعله تعالى منزه عن هذه الاعتبارات
وقوله لا يقدر على نفس مقدور العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد بان يوجده
فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع
احدهما فلا قدرة للآخر على مراده والمقدور خلافه والجواب انه مبني على تأثير القدرة الحادثة وهو باطل
اذ لا مؤثر الا الله على ان قدرة الله اقوى من قدرة العبد فقدرة العبد لا تمانع قدرته تعالى قال بل على

على معنى زائد على مفهوم الواجب هذا انما يدل على زيادة المفهوم الا ان مراد الشارح هاهنا هو زيادة مفهوم الحي
والقادر ونحو ذلك على مفهوم الواجب فلهذا قال وليس الكل الفاظا مترادفة لكن هذا لا يدل على ما هو
المدعى من ان حقيقة الحيوة او القدرة او نحو ذلك زائدة على حقيقة الواجب تعالى نعم لو تصورت تلك المفهومات
بحقايقها وتصورت ايضا ذات الواجب بحقيقتها وامكن حمل تلك الحقايق على ذات الله تعالى دون
العكس حصل المطلوب وهو زيادة تلك المفهومات على ذات الواجب تعالى لكن حصول ذلك التصور الواصل الى
كنه ذات الواجب والى كنه تلك الحقايق باطل قطعا قال وان صدق المشتق على الشيء ان اراد اقتضاءه
قوله ان اراد به الاقتضاء في قوله يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق اقتضاء ثبوت المأخذ في الخارج فذلك
القول منقوض بمثل الواجب والموجود والاول والاخر فان مأخذ الاشتقاق كل واحد منها ليس بموجود
في الخارج قوله فلا يتم بذلك غرضهم لان غرضهم اثبات وجود صفاته تعالى في الخارج وصدق المشتق
عليه لا يقتضي ذلك الغرض وانما يقتضي اتصافه تعالى بالمأخذ في نفس الامر وان لم يكن المأخذ موجودا في الخارج
قوله وفرعوا عليه اه اشارة الى بيان ان غرضهم هو اثبات وجود الصفات في الخارج والحق ان
الاشاعرة لا يقدرون على اثبات ذلك الغرض بدليل قطعي لكنا مكلفون بمعرفة انه تعالى عالم قادر
سميع بصير ونحو ذلك لا بمعرفة ان علمه تعالى ونحوه صفة حقيقية له تعالى موجودة في الخارج لا يكلف
الله نفسا الا وسعها قال عالم لا علم له ان قلت لعل اه قوله لانها ليست صفة حقيقية اي لان
العالمية ليست صفة حقيقية كما ان العلم ليست صفة حقيقية على ما زعمتم مع انهم اثبتوا القابلية له تعالى فوجب
عليهم ان يثبتوا له العلم ايضا اذ لا فرق بينهما في عدم كونهما صفة حقيقية ولما كانوا ينفون العلم مع اثباتهم
العالمية ظهر ان مرادهم هو نفي صفة العلم بالكلية هذا وانت خبير بان العالمية عندهم من قبيل الاحوال والحال
ثابتة في الخارج عندهم وليست بمعدومة فيكون العالمية من قبيل الصفات الثابتة في الخارج واما العلم
فهو من قبيل الصفات الاعتبارية المحضة عندهم فلا يلزم من نفي ثبوت الثاني في الخارج نفي ثبوت
الاول في الخارج ومعنى علمه تعالى عندهم هو اتصافه بصفة العالمية والموجب للعالمية هو نفس ذاته
واما من انكر الحال منهم فهو كان ينكر ثبوت صفة العالمية في الخارج كما كان ينكر ثبوت صفة العلم
كذلك فلا اشكال عليه اصلا قال الشارح رحمه الله وقد نطقت النصوص اه مثل قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من
علمه الا بما شاء ولا يخفى عليك ان هذا لا يدل على زيادة مفهوم العلم على ذاته تعالى والمقصود بيان زيادة
حقيقة العلم على ذاته تعالى في الخارج قال ودل صدور الافعال المتقنة على وجوده اه قوله هو اضافة
التميز اي الاضافة التي هي التميز قوله لا يثبت في غير الاضافة اي لا ثبوت فالحاصل ان العلم
هو اتصافه تعالى بمفهوم العالمية والقادرية والمريدية ونحو ذلك من المفهومات الاضافية الاعتبارية دون
الصفات الحقيقية التي هي مأخذ اشتقاق تلك المفهومات الاضافية قال وبعضهم كون العلم اه
قوله وليس بمحال يعني ان الحق هو اتحاد مفهوم العلم والقدرة وهذا ليس بلازم مما زعموا من ان صفاته
عين ذاته وان اللازم هو اتحاد ذوات العلم والقدرة وهذا ليس بمحال وكذا الحال في سائر الصفات
التي ادعوا انها عين الذات ومنشأ هذا الوجه الذي ذكره الشارح هو عدم الفرق بين مفهوم الشيء
وحقيقته قال وكون الواجب عين قائم بذاته اه فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين

عين حقيقته مع ان كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه بداهة العقل قلت ليس معنى ما ذكره
ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيله الشارح بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب
على ذات وصفة معا فعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه
اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها من الذات وحدها هذا مأخوذ من شرح المواقف قال
الشارح رحمه الله لا كما زعم الكرامية حيث قالوا كل حادث يحتاج اليه البارى في ايجاده للمخلوق فهو قائم بذاته تعالى
ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن قالوا ايجاد المخلوقات بعد ذلك
مستند الى الارادة او الى قوله كن واما الارادة والقول فهو مستند الى القدرة القديمة قوله لاستحالة
متعلق بقوله لا كما زعم قوله هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ وجبرئيل او النبي عم قوله في كلام المتقدمين
حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان قوله وفي كلام المتأخرين كالامام حميد الدين الضريري قال الى الجواب
بقوله انما لم يقل اجاب اه قوله قد اقتصر على الاول اي اقتصر في الجواب على نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال
ولا غيره ولم يتعرض على نفي المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض اذ لو تعرض على ذلك لقال ولا هي متغايرة بعد
قوله لا هو ولا غيره قوله اشار الى ان التعدد فرع التغاير اي اشار اليه بقوله فلا يلزم تكثر القدماء يعني ان تعدد
القدماء فرع التغاير ولا تغاير هاهنا اصلا فلا يلزم تعدد القدماء لا بالنسبة الى الذات والصفات ولا بالنسبة
الى الصفات بعضها مع بعض اذ لا تغاير هناك اصلا قوله ولان الغرض الاصلي عطف على قوله لان الجواب التام
اي انما لم يقل اجاب بقوله لانه ليس الغرض الاصلي هناك الجواب بل الغرض الاصلي هو بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو
اذ لو كان الغرض الاصلي الجواب لما ذكر قوله لا هو اذ لا دخل له في الجواب اصلا قال فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء
قوله وذلك ان يحمل كلام المص يعني ان الشارح قد حمل كلام المص على منع ملازمة قول المعتزلة وهو قولهم فيلزم
تعدد القدماء فلهذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بقوله وللقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير
ولكن جاز ان يحمل كلام المص على منع استحالة اللازم لا على منع الملازمة فح لا يرد عليه ذلك الاعتراض
الذي اورده الشارح بقوله وللقائل ان يمنع اه قوله لشهرته فيما بين القوم لا يخفى ان المتبادر عند اطلاق تعدد
القدماء او تكثر القدماء هو تعدد القدماء المتغايرة او تكثرها فكأنه قال فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء المتغايرة
اي لا نسلم لزوم المح الذي هو تعدد القدماء المتغايرة فلا يرد عليه ايضا الاعتراض الذي اورده الشارح بقوله
وللقائل ان يقول فلهذا قال الشارح فيما بعد فالاولى ولم يقل فالصواب فتأمل قال ولكن لزمهم ذلك في
قوله من اجلى البديهيات هذا ممنوع فان اجلى البديهيات انما هو لزوم الذاتية للانتقال من مكان الى مكان لا
للانتقال من موصوف الى موصوف مع ان الكلام فيه اذ يمكن للمانع ان يقول لم لا يجوز صفة بعينها
بموصوف مخصوص بعد قيامها بموصوف آخر مخصوص قال السيد الشريف جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا
فيكون آن مفارقته عن محله هو آن مقارنته لمحل آخر هذا كلامه اي فلا يلزم وقت الانتقال ان يكون العرض
ذاتا قائما بنفسه فتأمل قوله على انهم متعلق بقوله شاهد اي دال على انهم كانوا يقولون بتعدد الآلهة
لان الاله معناه هو المعبود بالحق فهم كانوا يقولون بتعدد المعبودات بالحق فهذا قول بالذوات الثلثة
المستحقة بالعبادة فقد كفروا قوله ترتب على المشتق اي المراد بالمشتق هو قوله تعالى قالوا ان الله ثالث ثلثة
والمراد بمأخذ الاشتقاق هو قولهم بان الله ثالث ثلثة قوله فان الحكم العلة في الالتزام اي ان الحكم على كفرهم

في التزامهم الكفر فعين ذلك الالتزام منهم يعني تعين ان كفرهم كان بسبب التزامهم الكفر لا بسبب لزوم الكفر
المعلوم قوله الى الاول اي الى ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا قال اي الوجود والعلم من غاية جهلهم
قوله لكن لا يلايم قولهم بالقدماء الثلثة لمشهور انهم كانوا يقولون بالالهة الثلثة لكن قولهم بالقدماء الثلثة ثم
ويؤيده ما ذكره في شرح المواقف انه لا مخالف في هذه المسئلة اي في مسئلة التوحيد الا الثنوية دون الوثنية فانهم
لا يقولون بوجود الالهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهة
واما الثنوية فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة والمجوس منهم ذهبوا الى ان
فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان وذكر في موضع آخر من المواقف في ضبط مذهب
النصارى انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه فيكون كل ذلك
اما ببدن عيسى عم او بنفسه فهذه ستة واما ان يقولوا اعطاه الله تع القدرة على الخلق والايجاد واما ان يقولوا
خصه الله تع بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا له واكراما فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة
لامتناع اتحاد الاثنين وامتناع حلوله تع في غيره والسابع ايضا باطل لما سبق من ان لا مؤثر في الوجود الا الله
تم اقول فههنا يعلم انهم لم يقولوا بالقدماء المتغايرة لكنهم انما كفروا بسبب انهم اثبتوا سوى الله تع آلهة مستحقا للعبادة
له وان لم يقولوا بقدمه للقطع بان مراتب الاعداد الخ العدد هو الكم الخ قوله نصف مجموع حاشيتيه اي نصف
مجموع جانبيه فان كل عدد له جانبان احدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب
ما تحته والاثنين عدد اذ هو نصف مجموع حاشيتيه فان احد جانبيه هو الواحد والحاشية الاخرى هي الثلثة ثم ان مجموع
الواحد والثلثة هو الاربعة والاثنان نصف الاربعة فيكون الاثنان نصف مجموع حاشيتيه وكذا الثلثة عدد اذ هو
نصف مجموع حاشيتيه وهما الاثنان والاربعة ومجموعهما هو الستة والثلثة نصف الستة فيكون الثلثة نصف مجموع
حاشيتيه وقس على هذا حال الاربعة والخمسة والستة وما فوقها قوله وكلام الشارح مبني على هذا المذهب لا يخفى
عليك ان قوله من الواحد غير واقع موقعه لان قوله متعدد ومتكثر حد لمراتب الاعداد فلا يصح ان يعد الواحد من
مراتب الاعداد سواء كان الواحد من قبيل الاعداد او لم يكن فالحق ان ذكر الواحد ههنا استطرادي بناء على انه
جزء مني لجميع مراتب الاعداد قال مع ان البعض جزء من البعض يرد عليه ح قال ارسطو ان العشرة ليست
ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركب العشرة منه لامكان تصور العشرة بكنهها
مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحدات العشرة من غير شعور بخصوصيات
الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها
كذا في شرح المواقف ولا يخفى ان الاثنين من الثلثة مثلا لا يغاير الثلثة كما ان الواحد من الثلثة لا يغاير الثلثة و
كذلك الثلثة من الاربعة لا يغاير الاربعة كما ان الواحد من الاربعة لا يغاير الاربعة وبالجملة ان كل عدد
اذا اعتبر داخلا في عدد وجزءا منه فانه لا يغاير الآخر والا يلزم الانفكاك بينهما وانه باطل قطعا اذ لو انفك
احدهما عن الآخر يلزم انفكاك الواحد الذي هو جزء المنفك عن الآخر ايضا وانه محال لان جزء هذا المنفك
جزء من ذلك الآخر ايضا فيلزم انفكاك جزء ذلك الآخر عن نفسه هذا خلف اذا عرفت ما ذكرناه
ظهر لك ان ما ذكره المحشي من قوله يرد عليه ح لا يضر الشارح اصلا فان مقصه نفي المغايرة بين العددين
المذكورين وهو حاصل كما عرفت واما اطلاق الشارح الجزء على العدد الداخل في الآخر فذلك مبني على العرف

العام ادعى التجوز فلا اشكال في كلامه اصلا قال الشارح رحمه الله وايضا لا يتصور النزاع الخ اي لا يصح لهم منع ملازمة
قول المعتزلة اذ يلزم تعدد القدماء بالاتفاق فان الصفات القديمة متعددة عندهم ايضا فلا يصح لهم ان يمنعوا
ما هو مذهبهم قال فالاولى ان يقال وقد يجاب ايضا بان القديم الخ قوله فالاولى ان يقال الخ اشارة الى بطلان
اللازم اي لا نسلم استحالة تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة لكن ذلك ليس
بلازم مما ذكرناه وقد عرفت فيما سبق وجه قوله فالاولى دون ان يقول فالصواب فارجع اليه قوله
بان القديم هو الذي الخ هذا اشارة الى منع الملازمة اي لا نسلم لزوم تعدد القدماء فان القديم هو الذي القائم
بنفسه والصفات ليست قائمة بنفسها فلا يكون قديمة وان كانت ازلية قوله فالكفر تعدد القدماء
بالذات اشارة الى منع بطلان اللازم اي لا نسلم استحالة تعدد القدماء مطلقا بل المستحيل تعدد القدماء بذواتها
دون تعدد القدماء بموصوفها قوله لا يوافق مذهب المتكلمين فان القول بان القديم بالذات انما هو
من اصطلاح الفلاسفة حيث قسموا القديم مطلقا الى القديم بالذات والى القديم بالزمان والثاني اعم
من الاول لصدق الثاني على العقول العشرة دون الاول فانه لا يصدق الا على الواجب تع قال واما في
نفسها فهي ممكنة قد سبق ما فيه الخ وقد عرفت فيما سبق ايضا ان مرادهم هو ان كل ممكن سواه تع فهو حادث
وان صفاته تع ليست مما سواه وغيره عندهم وانما قالوا ان كل ممكن سواه تع فهو حادث لانه تع فاعل
مختار وان فاعل المختار لا يكون الا حادثا لانه مسبوق بالارادة والاختيار على ما مر قال والكرامية
الى نفي قدمها يرد عليه الخ قوله فالتفريع المذكور غير ظاهر وذلك لان حاصل التفريع هو ان يقال مثلا
والصوفية اثبات الصفات الموجودة له تع وذهبت الكرامية الى نفي قدم الصفات الوجودية ولكن هذا التفريع
انما يصح لو ذهبت الكرامية الى نفي قدم جميع الصفات وليس كذلك فانهم ذهبوا الى قدم المشية والقدرة فلا يصح
التفريع المذكور هذا ويمكن ان يقال في بيان مراد الشارح لما كان في اثبات الصفات الموجودة لله تع اشكالات كثيرة
ذهبت الكرامية الى نفي قدم اكثر صفاته تع لئلا يلزم القول بزيادة تكثر القدماء فان نفي قدم تلك الصفات
انفي بالتوحيد واما قولهم بقدم القدرة فذلك للضرورة الموجبة له وهو لزوم استناد القدرة الغير المتناهية على
تقدير حدوثها ولا ضرورة في حدوث الكلام ونحوه ويمكن ان يقال ايضا لعلهم كانوا يقولون بان القدرة القديمة
هي عين الذات والتغاير بينهما بالاعتبار فقط فعلى هذا كان التفريع المذكور ظاهرا بلا شبهة قال فذهبوا
الى الغيرية بكون الموجودات قالوا الخ وذلك في شرح المواقف قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل
ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس لي على غير عشرة لم يحكم عليه بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك
ورد عليه بان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة الخ قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت
ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد
بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوبه غيره وهو باطل قطعا قال اي يمكن الانفكاك
بينهما سواء بحسب الوجود او بحسب الحيز الخ قوله فلا نقض بالجسمين القديمين اذ ينفك كل واحد منهما
عن الآخر بحسب الحيز وان لم ينفك احدهما عن الآخر بحسب الوجود فلا يخرجان عن التعريف الغيرية
قوله لكن الالهين المفروضين وانت خبير بان النقض تمام وما ممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع
فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتيهما ثم ان الافراد

الممكنة لا بد وان يكون مندرجة تحت كلية تنها سواء كانت تلك الافراد موجودة او معدومة بخلاف الآخر على ما هو
المشهور قال والعدم على الازلي محال كان عدم ح قوله لما كان عدم الانفكاك بمعان عدم الانفكاك بين الشيئين
بحسب التحيز متصور على وجهين احدهما ان يكون الشيئان متحيزين لا ينفك احدهما عن الآخر في التحيز كالجسم بالنسبة
الى صفاته اللازمة له والثاني ان يكونا مجردين لا يتحيزان اصلا كذاته تعالى وصفاته ولا شك ان ذكر مجرد عدم الانفكاك
بينهما بحسب الوجود كاف ههنا بل يجب ذكر عدم الانفكاك بحسب التحيز ههنا لايهامه كونه تعالى متحيزا تعالى عن ذلك
قال فعدمها عدمه ووجودها وجوده هذا تعبير عن الاستلزام ح قوله هذا تعبير عن الاستلزام ولعل ما
ذكره ههنا كناية عما هو المشهور من ان وجود الكل هو عين وجودات الاجزاء وان عدم الكل هو عين عدمات
الاجزاء لكن هذا الكلام صحيح في الاول فان وجود العشرة مثلا هو عين وجودات احاد العشرة وليس للعشرة
وجود وراء وجودات آحاد العشرة وهو ظاهر وليس بصحيح في الثاني فان عدم العشرة قد يكون بعدم هذا الواحد
فقط وقد يكون بعدم ذلك الواحد فقط وقد يكون بعدم الكل او الاكثر قال بخلاف الصفات الحادثة فانهم ح
قوله وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق وذلك الاستدلال هو قولهم تعالى في العرف واللغة ان في الدار غير زيد
مع انه ذو علم محدث او نحوه والظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات الحادثة لموصوفها فقد قال السيد الشريف رح
ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلق ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة
او مفارقة قال انتقض بالعالم مع الصانع قد عرفت ان المراد ح قوله فقد عرفت ان المراد بالانفكاك ح
فيه بحث لان قوله او في التحيز غير مذكور في تعريف قدماء اصحابنا فلذا لم يذكره الشارح رح في تعريفهم حتى اورد النقض
بالعالم مع الصانع ثم ان تقدير قوله في التحيز خلاف الظاهر فلا يجوز تقديره في التعريف بلا قرينة ظاهرة قوله
نعم يرد الاشكال ح اي يرد النقض بالعالم مع الصانع فان الصانع تعالى لا يتصور ان يكون معدوما او متحيزا
بدون ان يكون العالم كذلك اذ يستحيل عدم الصانع تعالى وتحيزه فلا يتصور انفكاكه في العدم والتحيز قوله
ولا متقوم به اي بالصانع تعالى قوله ويجوز ان يقوم العرض ح اشارة الى الجواب عن القول والعرض مع
المحل اي يصح ههنا الانفكاك من الجانبين فلا انتقاض بالعرض مع المحل اما انفكاك المحل عن العرض فظاهر واما
انفكاك العرض عن المحل فانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان يتقدم العرض مع بقاء المحل قوله فانه على تقدير
وجوده ليس عين المتشخص ولا عينه وكذا الاعراض اللازمة ليست عين محالها ولا عينه قوله واما قول الشارح رح مع القطع
بالمغايرة فمنهم ايضا لما عرفت ان مذهبهم هو ان الصفة مطلق ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة
وعلى ما نقلنا عن السيد الشريف رح قال وكذا بين الذات والصفة يرد عليه ح قوله يرد عليه ان بطلان الانفكاك
مبني كلام الشارح رح على ما اشتهر من المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدليل كما عرفت
لا على تخصيص الدعوى بالصفات القديمة او اللازمة قوله ومرادهم جواز انفكاك ح يعني ان جواز وجود ذاته تعالى
بدون صفاته وان كان ممكن نظرا الى ذاته لكنه لا يكفي ههنا فان مرادهم هو جواز الانفكاك بلا مانع ولا شك
ان ذاته تعالى مانع عن الانفكاك لكونه موجبا لها هذا والظاهر ان نظر الشارح رح متوجه الى ظاهر عبارتهم حيث قالوا
يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر فيصح ان يقال يجوز وجود الذات بدون الصفات في التصور
والتعقل فلذلك ذهبت المعتزلة والحكماء الى نفي الصفات الزائدة فظهر ان مجرد الامكان الذاتي يكفي ههنا
قال الشارح رحمه الله لا يقال المراد ح هذا جواب عن النظر المذكور باختيار الشق الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين فاكر

قال مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل اي في العرض ح قوله ظاهر هذا مم اذ يمكن تصور وجود هذا العرض بدون
هذا المحل الجزئي بناء على قيامه بمحل آخر ولو بالعرض وان كان المفروض محالا على ان كون المفروض محالا مم ايضا لم لا يجوز
ان ينفك هذا العرض عن هذا المحل في آن ويقوم في ذلك الآن بمحل آخر بعينه فح يمكن تصور وجود هذا العرض الجزئي
مع عدم المحل الاول الجزئي فاندفع النقض الوارد بالعرض مع المحل اذ يمكن تصور الانفكاك من الجانبين فلا يلزم
ان لا يكونا غيرين على ان المذهب عندهم هو ان العرض مع المحل ليسا غيرين على ما مر قال وكالعلة والمعلول
وبه يظهر خلل قوله والعالم ح قوله اذ التصور ح يعني ان معنى الصانعية هو العلية ومعنى المصنوعية هو المعلولية
والعلية والمعلولية من قبيل الاضافات قال الشارح رح قد اعتبر وصف الاضافة بقوله ولو اعتبر وصف الاضافة فح يلزم
ان لا يفيد قوله والعالم قد يتصور موجودا ح فانه مبني على اعتبار وصف الاضافة كما عرفت وقد ابطل ونفى الاضافة
ههنا كما عرفت ايضا هذا وانت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم مع الصانع تعالى كان فرضيا تقديريا
قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على جواز ان يتصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف
العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهرة قبل اقامة البرهان بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل
والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة ههنا تحقيقي لا فرضي فكان ابطال الشارح رح ههنا
مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال اصلا قال فالتغاير بحسب المفهوم
قوله يرد عليه ح قيل هذا الاعتراض ليس كما ينبغي فان الشارح رح جعل التغاير شرطا للافادة لا سببا كافيا في الافادة
لان هذا القدر كاف لغرضه وهو تصحيح قولهم لا هو ولا غيره ح واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد
في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى
اذ ليس لمفهوم العمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا لكان مفهوم الاعمى موجودا خارجيا مع انه صار في الوجود
كالانسان فاذا اريد تفسير الحمل بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ما صدق عليه ذات
واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه هذا ما افاده السيد الشريف
في شرح المواقف فعلى هذا ينبغي ان يؤول كلام الشارح رح ههنا فيحمل قوله بحسب الوجود على معنى بحسب الذات حتى يتناول
المفهومات العدمية وغيرها من المحمولات العرضية كالعالم والقدرة ونحوهما قال وان يكون العشرة قد وقع ح
قوله وانه تصحيف ح يعني ان الواقع في النسخ الاصلية هو لن النافية ثم غيرت الى ان المصدرية بسبب فصل
لامها عن نونها لكن هذا التفريع غير صحيح اذ لا يمكن عطف قوله وان يكون على ما قبله الا بتكلف تقدير المضاف
وهو كلمة ذي مثلا وح يكون تقدير الكلام هكذا فلو كان الواحد غير العشرة لصار الواحد ذا ان يكون العشرة
بدونه وانما يقدر كلمة ذي مضافا لان الحمل ههنا هو الحمل بالاشتقاق دون الحمل بالتواطي اذ لا يصح الحمل
بالتواطي ههنا كما لا يخفى قوله وبعض ايضا ح فان الدليل يجري في اللازم بعينه مع تخلف الحكم عنه اذ يقال
مثلا لو كان اللازم غير الملزوم لصار اللازم ذا ان يكون الملزوم بدونه وانه مح فينتج ان اللازم ليس غير الملزوم
لكن المشهور ان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة هذا اذا كان الواقع ان المصدرية واما اذا كان الواقع لن النافية فلا نقض
باللازم لان قوله ولن يكون العشرة بدونه يكون ههنا من جملة منفية حالية متصلة بقوله لانه من العشرة فصار
مرجع الجملة الحالية تتمة لقوله لانه من العشرة فلا يرد النقض باللازم ليس بعض الملزوم وان لم يوجد الملزوم بدون
اللازم فلا يصح ان يقال ان اللازم من الملزوم بكلمة الدالة على التبعيض فافهم قال ولا يخفى ما فيه لان كون

يعني ان كون مغايرة الواحد للعشرة لا يقتضي مغايرته لكل واحد من اجزاء العشرة حتى يلزم مغايرة الواحد لنفسه
وكذا مغايرة يد زيد لزيد لا يقتضي مغايرتها لكل واحد من اجزاء زيد حتى يلزم مغايرتها لنفسها ويمكن ان يقال
ما ذكره صاحب التبصرة مبني على ان تفسير الغيرية بالانفكاك من الجانبين على ما ذهب اليه الاشاعرة لكن صاحب
التبصرة قد جعل التفسير المذكور مقبولا بين جميع المتكلمين سوى جعفر بن الحارث فحاصل دليله هو ان يقال
لو كان الواحد غير العشرة يلزم جواز الانفكاك من الجانبين فيجوز ان يوجد العشرة بدون الواحد واذا وجد
العشرة بدون الواحد لزم انفكاك الواحد عن نفسه لانه من العشرة والعشرة لا يكون بدون الواحد والمفروض
انهما متغايران ينفك كل واحد منهما عن الآخر فظهر انه اذا وجد العشرة بدون الواحد يلزم انفكاك الواحد
عن نفسه وكذا الكلام في زيد ويده فانهما لو كانا متغايرين يلزم انفكاك كل واحد منهما عن الآخر
فيلزم من انفكاك زيد عن نفسه هف **قال** ينكشف المعلومات عند تعلقها بها سواء كان في قوله بالنسبة
الى الازليات يعني ذاته تعالى وصفاته الحقيقية والاعتبارية الازلية يعني ولا ايضا المعدومات الازلية
ممكنة كانت او ممتنعة وبعبارة اخرى ولا ايضا العدمات الازلية للمعدومات الازلية فهذه المذكورات وان
كانت غير متناهية بالفعل يتعلق بها علمه تعالى تعلقات ازلية غير متناهية بالفعل ايضا واعلم ان هذا
الذي ذكرناه مبني على ان المعدومات والعدمات متمايزة في نفس الامر هذا هو المختار عند المتكلمين وفي
باعتبار انها ستتجدد والحق ان المتجددات متناهية بالفعل سواء احدث باعتبار انها وجدت الآن
او قبل وذلك لان المتجددات لو كانت غير متناهية باعتبار وجودها بالفعل في وقت من الاوقات
لزم جريان برهان التطبيق سواء كانت مجتمعة او متعاقبة بالنسبة الى الزمان الماضي او الزمان المستقبل واما عدم
تناهي المتجددات بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يوجد بعده تجدد آخر اصلا فذلك لا ينافي تناهي ما يدخل تحت
الوجود منها بالفعل كما في اكل الجنة مثلا ثم لما كان ما يدخل تحت الوجود منها متناهيا كانت تعلقات
العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت المتعلقات ازلية او متجددة **قال** يؤثر في المقدورات بجعلها
ممكن الوجود من الفاعل في قوله بجعلها ممكن الوجود ذهب المتكلمون كلهم الى انه قادر بمعنى انه يصح منه
ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته فمعنى قوله صفة ازلية يؤثر في المقدورات بحيث يصح وجودها
من الصانع تعالى وفي قوله كلها قديمة وذلك لان صحة الفعل والترك بالنسبة الى جميع المقدورات لازمة لذاته تعالى
فيكون ازلية وهذه الصحة الازلية هو التعلق الازلي فيكون جميع تعلقات القدرة ازلية وفي قوله بمعنى انها
تعلقت في الازل ولا يخفى ان هذا التعلق انما هو لصفة الارادة لان اصحابنا قد افترقوا فرقتين فذهب
بعضهم الى انه لارادته تعالى تعلق ازليا بوجود زيد مثلا فيما لا يزال فهو قصده الازلي بوجود زيد فيما لا يزال
وذهب الآخرون الى ان لارادته تعالى تعلقا متجددا بوجود زيد وجوده وذلك التعلق وهو القصد المتجدد
بوجود زيد وقت وجوده فالصواب على مذهب الباقين للتكوين ان يقال ان للقدرة تعلقين بالنسبة
الى كل حادث احدهما ازلي وهو ما مر من صحة الفعل والترك والثاني متجدد وهو متعلق القدرة بالحادث
وقت تأثيرها فيه وقد اشار الشارح رح الى هذا بقوله في المقدورات عند تعلقها بها وسيجيء ان شاء الله تعالى
ان المختار عند المحققين هو نفي صفة التكوين وانه لا دليل على انها صفة اخرى سوى القدرة والارادة
قال وهي بمعنى القدرة فذكرها للتنبيه في قوله وعلى صحة الاطلاق على الله تعالى فيه بحث فان مأخذ الا

الاشتقاق صفة له تعالى لا يدل على صحة الاطلاق المسبوق على الله تعالى لان صحة الاطلاق على الله تعالى موقوف على الاذن الشرعي
عندنا حتى لا يصح عندنا اطلاق المستوي على الله تعالى مع ان الاستواء صفة له تعالى وكذا لا يصح اطلاق الوجه عليه تعالى لعدم
ورود الاذن الشرعي مع ان الوجه صفة له تعالى نعم جاز اطلاق القوي عليه تعالى لا بمجرد كون القوة صفة له تعالى بل
لورود الاذن الشرعي على اطلاق القوي **قال** السميع والبصير هما صفتان غير العلم في قوله واولهما غيرهم وفي المحصل
اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري
ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان
وما نقل المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل كذا في شرح المواقف واما فلاسفة
الاسلام منهم الشيخ ابو علي بن سينا حيث يقول السمع ان علمه تعالى صفة حقيقية قائمة بذاته حتى جاز عنده
ان يكون الباري تعالى فاعلا للعلم وقابلا له وهذا لا ينافي كونه تعالى احدي الذات وكونه تعالى سميعا بصيرا عبارة
عن علمه بالمسموعات والمبصرات وفي قوله فللعلم نوعان اي فيكون لصفة العلم نوعان من تعلقها بالمسموعات
احدهما تعلق صفة العلم بالمسموعات والمبصرات قبل حدوثهما والثاني تعلقها بها بعد حدوثهما فعلى هذا يكون العلم صفة حقيقية
قائمة بذاته ويكون السمع والبصر صفتين اعتباريتين متجددتين عند حدوث المسموعات والمبصرات راجعتين
الى صفة العلم لا صفتين زائدتين كما يدل عليه عادة انها وفي قوله ومن تمسك به اي من تمسك على عدم الاتحاد
بين العلم والسمع والبصر بان يقول العلم بالمسموع والمبصر حاصل قبل وجود المسموع والمبصر بخلاف السمع والبصر فلا يتحدان
يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس تعالى بان العلم بالمشموم والمذوق والملموس حاصل قبل حصول المشموم والمذوق
والملموس بخلاف الشم والذوق واللمس فانها حاصلة بعد دخول المشموم والمذوق والملموس فلا اتحاد بين العلم وبين
هذه الصفات فلا ينحصر صفاته تعالى في السبع او الثمانية وذكر في شرح المواقف انه تعالى لا يوصف بالذوق والشم واللمس
لعدم ورود النقل بها **قال الشارح** رحمه الله فيدرك ادراكا تاما فيدرك كل واحد من السمع والبصر لا على سبيل التخييل
اي على طريق ملاحظة المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة او قبل الاحساس ولا على سبيل التوهم اي ادراك
المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولا على طريق تأثير بيته اي انطباع صورة في الحدقة كما
ابصارنا او وصول هواء متكيف بكيفية الصوت الى الصماخ كما في اسماعنا **قال** يحدث لها تعلقات حدوث في
وسيجيء ان المختار عند الشارح رح وغيره من المحققين هو نفي كون التكوين صفة زائدة على القدرة والارادة وقد مر
آنفا ان للقدرة بالنسبة الى كل حادث تعلقين احدهما ازلي والآخر متجدد **قال** يوجب تخصيص احد المقدورين
هذا في قوله والا يلزم الايجاب اي وان لم تكن نسبة الارادة الى التعلقين بل كان احد التعلقين فقط مقتضى
ذات الارادة يلزم ان يكون الباري تعالى موجبا بالذات هف وفي قوله لا يقال يعني انا نختار الشق الاول ونمنع
لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح تخصيصها مع استواء
نسبتها الى الضدين من غير احتياج الى مخصص آخر وفي قوله الكلام في وجود تلك الصفة اي لا نم وجود صفة
من شانها صحة الفعل والترك اذ لو وجدت صفة كذلك يلزم الترجيح بلا مرجح وقد اجاب اصحابنا عن هذا
بان اللازم ههنا هو الترجيح بلا مرجح وهو ليس بمحال فانه يجوز ان يرجح احد المقدورين على الآخر بلا مرجح غير الارادة
المخصصة فان هذا الترجيح هو شان الارادة والمحال هو الترجيح بلا مرجح وهو ان يترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح اي لم يوجد
اصلا لكن هذا المحال ليس بلازم من كون الارادة مرجحة على ما لا يخفى فتامل **قال** وكون تعلق العلم تابعا

انظر نسخة الصحيحة مستادا صحيحة النسخة التي كتبت عنها
اول

لوقوع تحقيقه في قوله وبه يندفع اي انما يندفع قول الحكماء اذا لم يقولوا بانه تعالى موجب لكنهم كانوا يقولون
بانه موجب فلهم ان يقولوا بان مجرد العلم التصوري الازلي او مجرد العلم التصديقي الازلي كان مقتضيا
لايجاب ذات الله تعالى على هذا النظام المشاهد ويمكن ان يقال مراده هو ان من ذهب الى انه تعالى فاعل مختار
ثم اعترض على ما ذكره الشارح رح بناء على قول الحكماء فاعتراضه مندفع بما ذكره المحشي بقوله تحقيقه ان العلم التصوري
فان هذا التحقيق يكون تاما على تقدير كونه فاعلا مختارا ولا يكون تاما على تقدير كونه موجبا كما عرفت وقوله
وهو العلم بالمصلحة قال ابو الحسين من المعتزلة ارادته تعالى هو علمه بالمصلحة في الفعل وانت خبير بان العلم
بالمصلحة في فعل ان كان موجبا لذلك الفعل يلزم ان يكون البارئ تعالى موجبا لان العلم بالمصلحة لازم لذاته تعالى
وهذا خلاف مذهبنا وان لم يكن العلم بالمصلحة موجبا لذلك الفعل يلزم ان لا يكون مرجحا لذلك الفعل فلم
يوجد ذلك الفعل لما تقرر بين الجمهور ان الشيء لا يوجد من الفاعل ما لم يجب من الفاعل ولا يجب من الفاعل
ما لم يوجبه الفاعل هذا والحق ان العلم بالمصلحة لا يكون مرجحا داعيا للفعل له تعالى الى ايجاد شيء اصلا لجواز بل يجوز
ان يفعل الاشياء على خلاف مقتضى العلم بالمصلحة فلا يكون شيء من افعاله تعالى موقوفا على العلم بالمصلحة
اصلا ثم يتوجه انه تعالى لم لا يجوز ان يكفي صفة القدرة من غير احتياج الى اثبات الارادة او التكوين
وذلك بان يكون لصفة القدرة تعلقات ثلاثة احدها ازلي وهو صحة الفعل والترك كما عرفت والثاني
متجدد وهو تخصيص احد المقدورين بالوقوع وتعيين وقوعه على وقت معين والثالث ايضا متجدد
وهو التأثير والايجاد بالفعل فهذه تعلقات ثلاثة تكفيها صفة القدرة من غير احتياج الى صفة اخرى ولا
الى داع او مرجح آخر فتأمل وقوله الاتيان بفعل يساوي طرفاه وجود هذا الفعل ممتنع عند القائل بالعلم
بالمصلحة اذ لو وجد يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح فلا يجوز وجوده اصلا بل كل موجود فهو
اما مشتمل على المصلحة المحضة او هو مشتمل على المصلحة الغالبة فلا يرد عليهم النقض المذكور قال الشارح رحمه الله
وفيما ذكرنا تنبيه على الرد اي في قوله وله صفات ازلية الى قوله والارادة والمشية رد على الكرامية حيث
قالوا المشية صفة واحدة ازلية متعلقة بجميع ما شاء الله تعالى واما الارادة فهي حادثة ومتعددة بحسب
تعدد المرادات الحادثة وهم كانوا يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى قال انه ليس بمكره ولا ساه اي
قوله يلزم منه كون الجماد مريدا الظاهر ان المراد بالجماد ههنا ما هو المؤثر من الجمادات كالنار عند احراقها
الحطب مثلا اذ يصدق على النار انها في فعلها ليست بمكرهة ولا ساهية ولا مغلوبة وقوله فهو قول
بالايجاب والحق انه ليس قولا بالايجاب لان صاحب هذا المذهب هو النجار وهو من المتكلمين فلا يقول
بالايجاب فله ان يقول ان فعله تعالى يصدر عن ذاته لا على طريق الايجاب بل كان يصدر عن ذاته مع صحة
ان يفعل وان لا يفعل ومع ذلك انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب في ذلك الفعل ولعل قوله
ليس بمكره اشارة الى نفي الايجاب اذ في الايجاب شائبة الاكراه والاضطرار قال ولو شاء لوقع الملازمة
قوله غير مسلمة عندهم اذ لهم ان يقولوا لا نم انه تعالى لو شاء شيئا لوقع ذلك الشيء فان معنى مشيته تعالى
عندهم هو امره ولا يلزم من وقوع امره بشيء وقوع ذلك الشيء المأمور به نعم لو شاء الله تعالى مشيته
قسرا والجاء لوقع ذلك الشيء لكن وقوع ذلك المشية في ايمان الكافر ونحوهم عندهم وقوله لكن الكلام
ويؤيده قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض جميعا ويؤيده ايضا اجماع السلف والخلف

في جميع

في جميع الاعصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا مروي عن النبي عم وقد تلقته الامة
بالقبول على ما ذكر في شرح المواقف قال الشارح رحمه الله عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن وهذا هو النظم العربي وقد عبر
عنها بالنظم السرياني وهو الزبور وبالنظم اليوناني وهو الانجيل وبالنظم العبري وهو التورية والصفة المعبر عنها في الكل
واحدة وهي الكلام النفسي الازلي قال اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه قوله لا العلم المطلق لا يخفى
عليك ان قوله قد يخبر الانسان يدل على ان المقصود ههنا هو بيان المغايرة بين الكلام الخبري وبين العلم التصديقي
فانك اذا قلت زيد قائم مثلا فلا يتوهم فيه كون الكلام الخبري نفس العلم التصوري وانما يتوهم كونه نفس العلم التصديقي
فلذا قال قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه دفعا لذلك التوهم وقوله لا يتم في شأنه وقد اجيب عن هذا بان
المقصود ههنا هو مجرد تصوير الكلام النفسي والكشف عن ماهيته في الجملة واما اثباته للواجب وبيان مغايرته لسائر
الصفات فقد ذكره الشارح فيما بعد بقوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وقد ذكره فيما سبق ايضا حيث
اثبت له تعالى الصفات الازلية على الوجه العام وقوله وليس ذلك عبارة عن مدلول اللفظ والحق ان ذلك المعنى من مدلولات
اللفظ ايضا وبيان ذلك انا اذا قلنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام وزيد ذو قيام ونحو ذلك فلا شك ان هناك
اولا وهي المعاني اللغوية التي تتغير بتغير العبارات وقد عبر عنه الشارح رح في المطول بالمعنى الاول وهناك معنى ثان
ايضا وهو ثبوت القيام لزيد ههنا وهذا المعنى هو الذي يريد المتكلم اخباره ههنا وانه لا يتغير بتغير العبارات
وقد عبر عنه في المطول بالمعنى الثاني وقال هناك وهو الغرض الذي يريد المتكلم اثباته اذا عرفت هذا فقوله فليس
ذلك المعنى شيئا من العلوم ان اراد بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعاني الاول فمسلم لكنه لا يفيد اذ الكلام ههنا في المعنى
الثاني الذي يريد المتكلم اخباره وان اراد بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعنى الثاني فممنوع فان صور اجزاء المعنى الثاني
حاصلة وكل ذلك علوم تصورية نعم اذا قصد المتكلم الاخبار ههنا فقد ضم القصد الى العلم التصوري
وح لا يكون هناك الا علوم تصورية مع ذلك القصد فمن اثبت في صورة الانشاء شيئا سوى هذه العلوم والقصد
المنضم اليها لا بد له من دليل فانا من وراء المنع فتأمل عصمك الله تعالى عن الوقوع في بحار الاوهام قال كمن امر
عبده قوله فانه يأمره وهو يريد ان لا يفعل قوله فانه يأمر الخ يعني ان من اعتذر من ضرب عبده لعصيانه يأمر العبد
وهو يريد ان لا يفعل العبد ذلك الفعل المأمور به فيظهر عذره عند من يلومه وقوله ان الامر تعبير الخ
لا نزاع في ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية التي هي الطلب الذهني لكن نفس هذا الطلب غير واقع في
صورة الاعتذار المذكور اذ العاقل لا يطلب ما لا يضره ولا ينفعه بل الواقع هناك هو ملاحظة معنى الطلب
وتصوره مع قصد الافادة وهو ارادة افادة كونه مريدا لذلك الفعل المأمور به وان لم يكن طالبا لذلك
الفعل في نفس الامر لكن وقوع الملاحظة المذكورة مع القصد المذكور لا يفيد ههنا اذ المقصود ههنا هو
اثبات معنى غير تلك الملاحظة وذلك القصد ولم يوجد ذلك المعنى في صورة الاعتذار المذكور قال
والدليل على ثبوت صفة الكلام اي التي ثبت له قوله فيما سبق اي في قوله وهو غير العلم الى قوله وعدم
امتثاله لاوامره الخ هذا وقد عرفت ان المقصود ههنا هو اثبات صفة الكلام له تعالى واما مغايرتها للعلم و
الارادة وسائر الصفات فذلك مفهوم من هذا المقام ايضا وقوله تواتر عن الانبياء عليهم السلام
كانوا يثبتون له تعالى الكلام ويقولون ان الله تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى
كذا في شرح المواقف وقوله ولا شك ان المدعى هو ثبوت صفة الكلام له تع ولا شك ايضا ان الامر والنهي والاخبار ليس شيء منها من اذ لا العلم

او الارادة او ساير الصفات فيثبت المغايرة ايضا قال الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء قوله وبين كلامه
وجه الدفع ان ما وقع كلامه في التلويح يدل على ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وكلامه تعالى
موقوف على ثبوت النبي عم وبيان ان الله تعالى كلاما واما ثبوت النبي عم فهو موقوف على ظهور المعجزة
في يده مثل انشقاق القمر فحينئذ لا يلزم الدور واما وجه التوفيق بين الكلامين فهو ان مراده في توجيه كلامه في التلويح
ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى اذا كانت المعجزة من جنس الكلام وذلك بان يعلم اولا
ان هذا الكلام لكمال بلاغته كان معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم بذلك صدق مدعي النبوة فعلى هذا
لو توقف ثبوت كلامه على ثبوت الشرع يلزم الدور وذلك ان تقول ايضا ان ثبوت بعض الشرع موقوف على ثبوت
كلامه سبحانه كلامه تعالى اقوى الادلة الشرعية واعلاها ولو توقف ثبوت كلامه على ذلك البعض يلزم الدور
قال من عدم قيام مأخذ الاشتقاق وهو التكلم به قوله وهو التكلم هذا اذا كان المشتق هو التكلم على ما ذكر الشارح
آنفا حيث قال انه تعالى متكلم واما اذا كان المشتق ما في قولهم ان الله تعالى آمر وناه ومخبر فمأخذ الاشتقاق هو
القول والامر والنهي والخبر وكل ذلك عبارة عن الكلام القائم بذاته تعالى قوله يأولونه بايجاد الكلام فمعنى
قولهم انه تعالى متكلم هو انه موجد الكلام ومعنى قال اوجد القول وهكذا في البواقي لكن العرف واللغة يشهدان بان
معنى المتكلم هو المتصف بالكلام ومعنى قال اتصف بالقول ومعنى امر اتصف بالامر قال ومع ذلك فهو قديم
هذا قول الحنابلة قوله قالت الكرامية كلامه تعالى قدرته على التكلم وهو قديم وقوله تعالى حادث قائم بذاته وهو المنتظم من
الحروف المسموعة كذا في شرح المقاصد فعلى هذا فالكرامية قائلون بقدم كلامه تعالى وان كانوا يقولون بحدوث
قوله تعالى قال الشارح رحمه الله انه صفة واحدة يعني انه شخص حقيقي يتكثر باعتبار الاضافات ككون زيد كاتبا او شاعرا
او منجما لا انه نوع واحد يتكثر الى جزئياته او مركب يتكثر الى اجزائه وقوله ان ذلك ابرح لكمال التوحيد ولانه
قبل الدليل الاول ظني لا قطعي لجواز التكثر في الصفات ويرد على الدليل الثاني ان عدم الدليل في نفس الامر
مم وعندكم لا يدل على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول هذا والظاهر ان غرض الشارح رح هاهنا هو انا اثبتنا
بالدليل القطعي نفس الكلام الكتفينا في اثبات تكثره الى الامر والنهي والخبر بمجرد اختلاف تعلقاته اذ لا يجب
علينا ان نتعرض بما يكون ابرح لكمال التوحيد مع انه لا دليل عليه فلا حاجة بنا الى اثبات صفات متكثرة من
غير دليل قال وذلك فيما لا يزال هذا مذهب بعض قوله واعترض على مذهبه لا يخفى عليك ان هذا الاعتراض وارد
على مذهب الازلية ايضا فان نفس التعلقات ليس من جنس الكلام سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة
واذا لم يكن التعلقات من جنس الكلام يلزم ان يوجد جنس الكلام بدون انواعه اذ لا وجود في الازل وحده
ولا النوع الذي وحده بل الموجود في الازل هو المقسم الذي هو الكلام بدون وجود تلك الاقسام على انفرادها
سواء كانت تعلقاته ازلية او متجددة ولا شك ان وجود الجنس في الخارج بدون وجود انواعه في الخارج
محال ولا جواب عنه الا بالجواب المذكور وهو ان يقال ان ذلك الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية
يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها سواء كانت تعلقاتها ازلية او متجددة واعلم ان القول بكون التعلقات
متجددة هو مذهب ابن سعيد من الاشاعرة وقد استحسنه السيد الشريف في شرح المواقف لان القول بكون
الكلام ازلية خلاف القائم الاقوال الاخبار المستقبلية دون الاخبار الماضية والاوامر والنواهي فانه قال الشارح
وذهب بعضهم حكى هذا الجواب عن الامام الرازي وقيل كلامه تعالى خمسة وهي الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء

قال

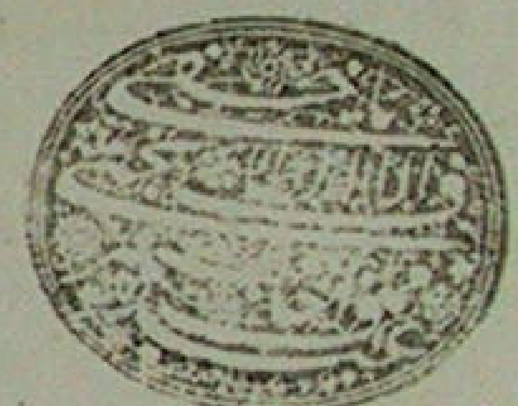
قال لانا نعلم اختلاف هذه المعاني فان الامر من حيث هو هو قوله فان الامر يعني ان الامر من حيث هو هو لا يصدق
عليه الخبر لانهما متباينان بخلاف الكلام فان الامر من حيث هو هو يصدق عليه الكلام لان الامر هو كلام مخصوص فيصدق
عليه انه كلام قوله ان زيدا من حيث اي يصح ان يقال ان زيدا من حيث هو عالم زيد ومن حيث هو كاتب زيد
فان حيثيته كاتبا فلا يصح حمل زيد على زيد بنفسه باعتبار الحيثيتين المتباينتين واعلم ان نزوم الشبهة المذكورة
ظاهر في ان مراد ذلك البعض هو ان الكلام في الازل شخص واحد هو الخبر ومرجع الكل الى ذلك الشخص
الواحد لكن الظاهر ان مراد ذلك البعض هو ان الكلام في الازل نوع واحد هو الخبر ومرجع الكل الى ذلك
النوع ويؤيده ان الشارح رح ذكر جواب ذلك البعض بعد ذكر الجواب بحسب التعلقات حيث قال وعند تعلقاتها
فلو كان الكلام في الازل شخصا واحدا هو الخبر يلزم ان يرجع جواب البعض ايضا الى الانقسام بحسب التعلقات
واما كون التعلق التعلق الخبري ازليا في جواب ذلك البعض ومتجددا في جواب الشارح فلا يفيد فرقا
معتدا به فان سائر التعلقات متجددة على هذا الجواب ايضا ولا معنى لارجاعها الى ذلك التعلق الازلي
فيكون حاصل هذا الجواب ايضا ارجاعا الى انقسام الكلام بحسب التعلقات لا بحسب الانواع مع ان المقصود هو الانقسام
بحسب الانواع مع ارجاع ساير الانواع الى النوع الذي هو الخبر فتدبر قال واستلزام البعض للبعض لا يوجب
قوله لا يوجب الاتحاد وذلك لان المتضايفين متلازمان مع انهما لا يتحدان في الحقيقة وكذلك الهيولى
والصورة فانهما موجودان متلازمان عند الحكماء مع انهما لا يتحدان في الحقيقة والماهية قوله في وجود نوع
لا نزاع ان الامر والنهي يستلزمان الخبر بناء على ان وضع الامر للايجاب ووضع النهي للتحريم فيستلزمان الاخبار
عن استحقاق الثواب والمدح او عن استحقاق العقاب او الذم واما الخبر فمعناه ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه
وهذا لا يستلزم معنى الطلب اصلا نعم يجب علينا الايمان بمضمون الخبر لكن وجوب الايمان ليس بمدلول للخبر اصلا
فان ملازم الخبر هو احتمال الصدق والكذب فكيف يجب الايمان به بل انما يجب الايمان بمضمونه لكونه خبر الله
او الرسول عم قال كما اذا قدر الرجل اعترض عليه قوله عزما على الطلب اي تقدير الطلب في ذلك
وذلك بان يقدر انه اذا ولد فليفعل كذا وكذا وانت خبير بان هذا الطلب حاصل بالفعل وقت حصول هذا اللوم
التقديري لكن المطلوب هو ان يفعل الابن ذلك الفعل المأمور به وقت وجود هذا الابن ولا شك ان كونه
موجودا في الاستقبال وكون المطلوب امرا تقديريا لا ينافي ان يكون نفس الطلب التقديري حاصلا بالفعل
قبل وجود الابن فان قيل ما ذكرتم انما يصح في صورة امر الغايب دون امر الحاضر لكن في حقه تعالى يجوز
امر الحاضر والغايب جميعا لان كلامه تعالى لا يتغير بتغير الزمان فيسبق الى زمان وجود المأمور ومقصود الشارح
هاهنا هو التنبيه على جواز حصول نفس الطلب قبل وجود الشخص المأمور وهذا القدر يكفينا سواء كان الامر
الحاضر نحو اضرب او الغايب نحو ليضرب والصحيح في جواب الاول هو الامر الغايب قبل وجود المأمور واما في
شأنه تعالى فكلا الامرين صحيحان كما عرفت قوله فرق بين الامر فان امر النبي عم للموجودين الحاضرين
عنده امر صريح قصدي وامره للمعدومين او الغايبين امر ضمني تابع لامره عليه السلام للحاضرين وهم اصحابه عم
قال بعض الافاضل وبهذا الجواب يمكن تخريج الجواب عن السؤال المذكور بان يقال ان الله تعالى لم يزل في الازل
عن خروج المخلوقين حتى امرهم بالامر ونهاهم عن المناهي حتى ينتهي الينا هذا الجواب يلزم ان يكون في
الازل قدماء مخلوقين فيأمرهم الله تعالى امرا صريحا قصديا لكن وجود المخلوق القديم سوى الله تعالى محال عندنا

وايضا وجود الحوادث المتعاقبة في الازمنة الماضية الى غير النهاية محال عندنا اذ يبطله برهان التطبيق
اللهم الا ان يقال ان ذوات المخلوقين متناهية لكنه تعالى في الازل كان يحدثهما ثم يفنيهما ثم يعيدهما هكذا في الازمنة
الماضية الى غير ذلك فعلى هذا كانت ذوات المخلوقين متناهية وعدم التناهي راجع الى ايجادها واعدامها لكن
برهان التطبيق لا يبطل عدم تناهي الامور العدمية قال لئلا يسبق الى الفهم فان القرآن يعني ان اطلاق لفظ
القرآن على اللفظ المتلو المؤلف من الاصوات والحروف شايع عند اهل اللغة والعرف العام وعند القراء والفقهاء واهل
الكلام جميعا قوله وكلام الله بالعكس يعني ان اطلاق لفظ كلام الله شايع في الكلام النفسي دون اللفظي
وانت خبير بان هذا غير مسلم الا عند بعض اهل الكلام وهم القائلون بصفة الكلام له تعالى ولكنه يكفي سببا
باعثا لما ذكره الشارح من قوله لئلا يسبق الى الفهم الخ قوله فيه تنبيه على الترادف كما يقال الليث هو الاسد
تنبيها على الترادف بينهما قال الشارح رحمه الله حنبلي وعنادا وكفى في جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف
ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما
بعد ما صار حادثا قال بعض الافاضل ان الحنابلة هم اصحاب احمد بن حنبل وانه كان من العلماء المجتهدين
ولا ينبغي للمص ان ينسبه واصحابه الى الجهل بل ينبغي ان يؤول كلامهم بان يقال مثلا كلام الله من جنس
الالفاظ والحروف وانه قديم بذاته تعالى من غير ترتيب بين الكلمات والحروف بتقدم بعضها على بعض
وتأخر بعضها عن بعض تقدما وتأخرا زمانيين على ما سيجيء ان شاء الله تعالى واما ما نقل عنهم مثل كون
الجلد والغلاف ازليين فعلى تقدير تسليم صدوره عنهم ينبغي ان يؤول الجملة على الاسناد المجازي ونحوه
قوله الى غير ذلك ككونه منقسما الى السور والآيات وكونه ذكرا كما قال الله تعالى وهذا ذكر مبارك وكونه مفتتحا ومختتما
قوله على حسب بينهم اي ذهب بعضهم الى انه مكتوب في اللوح وقيل انه مخلوق في لسان جبرئيل ع م وقيل
في لسان النبي عليه السلام قوله ومعنى كونه على لسان جبرئيل ع م او النبي ع م عند المعتزلة هو ان يكون الالفاظ المخيلة
مخلوقة في قلوبهما حتى جرت على السنتهما والا فعندهم ان الافعال الاختيارية للعباد مخلوقة لهم وليست مخلوقة له تعالى
قال وانت خبير بان المتحرك بمعنى قولهم قوله فلا ضرورة في العدول اي لا ضرورة في العدول عن المعنى الحقيقي
الى المعنى المجازي فلا يصح ان يقال ان المتكلم معناه من اوجد الكلام مع ان معناه الحقيقي هو من قام به الكلام
قوله يريد به تصحيح محصل كلام الشارح هو ان يقال والا اي وان لم يكن المتحرك معناه اللغوي من قام به
الحركة بل كان معناه اللغوي من هو اوجد الحركة بناء على ما قالوا من ان المتكلم معناه اللغوي من اوجد الكلام
لصح ان يقال ان الباري تعالى هو المتحرك والمتجسم والاسود والابيض الى غير ذلك بناء على ان معاني هذه الالفاظ
في اللغة هو انه تعالى موجد مأخذ الاشتقاق فيها تعالى عن ذلك علوا كبيرا فان قالوا قد عدلنا عن المعنى الحقيقي الى المعنى
المجازي للضرورة الموجبة لذلك العدول قلنا لا نم وجود الضرورة كما عرفت قال الشارح رحمه الله يلفظ ويسمع الاسناد
قوله يلفظ ويسمع اسناد مجازي وكذا الاسناد في قوله يحفظ ويكتب اسناد مجازي فمعنى كون الكلام الازلي ملفوظا ومسموعا
او محفوظا ومكتوبا هو ان ما يدل عليه من النظم ونقوش الكتابة كان ملفوظا ومسموعا ومكتوبا وليس المراد ان
نفس الكلام كذلك في نفس الامر فثبت ان الاسناد مجازي قال يراد به الالفاظ المنطوقة يرد عليه ان هذا انما يتم
بان وصفه تعالى بالكتابة مجاز يعني ان الاسناد في قولهم القرآن ملفوظ مكتوب هو اسناد مجازي كما في قولهم انبت
الربيع البقل حيث اسند الانبات الى الربيع بحسب الظاهر واريد اسناد الانبات الى القادر المختار بحسب الحقيقة

في

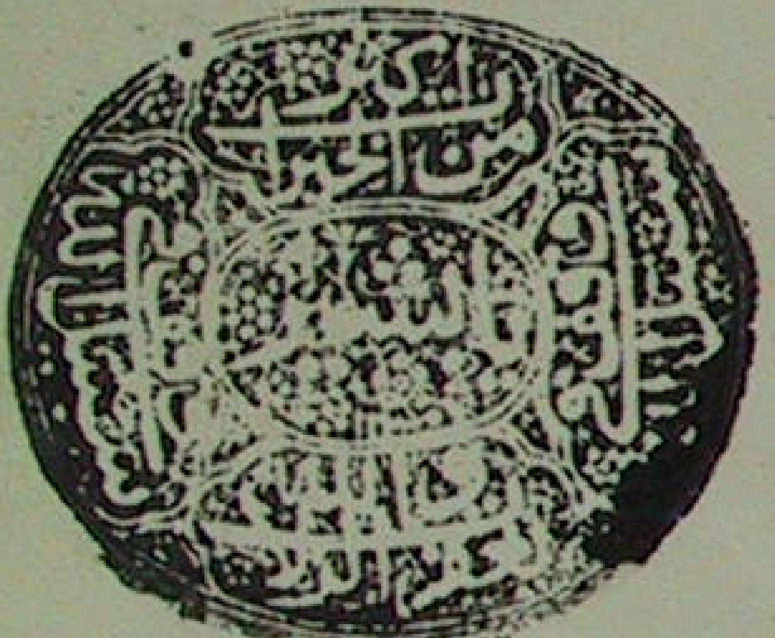
فعلى هذا يكون المراد بالقرآن في قولهم القرآن ملفوظ مكتوب محفوظ هو القرآن القديم فيكون المراد من هذا الكلام هو ان
ما يدل على القرآن القديم من الالفاظ والنقوش فهو ملفوظ مكتوب محفوظ فيكون الاسناد مجازيا وليس المراد ان
نفس القرآن القديم كذلك حتى يرد ما ذكره المعتزلة وقوله بان الموصوف بها اللفظ فعلى هذا يكون الاسناد في قولهم ذلك
اسنادا حقيقيا لا مجازيا ويكون المراد من القرآن الذي وقع محكوما عليه في هذا الكلام هو القرآن الحادث فمن
هنا يظهر ان الجواب الثاني لا يصح ان يكون تحقيقا للجواب كما لا يخفى قال بعض الفضلاء لا يصح ان يجعل الجواب الثاني
تحقيقا للجواب الاول بان يحمل الاسناد في الجواب الثاني ايضا على الاسناد المجازي ويكون المراد بالقرآن في الجواب الثاني
ايضا هو القرآن القديم فيكون المراد من قولنا قرأت نصف القرآن هو انه قرأت نصف ما يدل على القرآن القديم من الالفاظ
المنطوقة وكذا الحال في قولنا حفظت القرآن اي حفظت ما يدل على القرآن القديم من الالفاظ المخيلة وفي قولنا مس القرآن
اي مس ما يدل على القرآن القديم من النقوش المكتوب والحاصل ان المراد بالقرآن في الامثلة المذكورة هو القرآن القديم
وكان الاسناد في جميعها مجازيا فلا اشكال في كلام الشارح رح اصلا ونحن نقول وبالله التوفيق ان قول الشارح رح وتحقيقه الخ
جواب آخر وليس مقصوده تحقيق جواب المص كما زعموا وذلك لان شبهة المعتزلة ان للشيء وجودا في الاعيان الى آخر الجواب
قال خص باسم الكليم قال بعضهم خص به لما ذكر في شرح المقاصد فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة
فكل واحد منها يسمع كلام الله وكذا اذا اريد به المعنى الازلي فاريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص
موسى ع م بانه كليم الله قلنا فيه اوجه احدها انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى ذاته تعالى في الآخرة
بلا كم ولا كيف وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت
غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه تعالى اكرم موسى ع م فافهم كلامه بصوت من غير كسب لاحد
من خلقه قال الشارح رحمه الله فان قيل لو كان كلام الله كما مر هذا السؤال هو قوله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع
كلام الله يسمع ما الخ وذلك لان قوله يسمع ما يوهم ان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجاز في النظم المؤلف
لكونه دالا عليه قوله وايضا المعجزة المتحدى به الخ هذا معطوف على قوله والاجماع على خلافه ومعنى التحدي
هو طلب المعارضة كما في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله ويمكن ان يقال معنى قوله المعجز المتحدى به هو كلام الله
هو ان المعجز المتحدى به هو ما يدل على كلام الله كما ان معنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه فتأمل
قوله اذ لا معنى لمعارضة قيل فيه بحث لان تلك الصفة اي المعاني القديمة المترتبة في انفسها ترتيبا
لطيفا غير زماني وكانت الالفاظ الدالة عليها مترتبة بحسب ترتيبها لكن ترتيب الالفاظ بحسب الزمان
ومع ذلك كانت مطابقة لتلك المعاني القديمة بان يتصور البليغ تلك المعاني القديمة في ضمن
الالفاظ الدالة عليها ويقصدوا ان يأتوا بامثالها في حسن الترتيب ونهاية اللطافة غاية في الباب
كانوا عاجزين في الاتيان بمثلها كما كانوا عاجزين في الاتيان بمثل القرآن الحادث ويمكن ان يقال ان
تلك الصفة القديمة هي تلك المعاني المترتبة فان تلك المعاني هي معلومات الله تعالى فيكون هي من معلومات
صفة العلم لا من متعلقات صفة الكلام واما الصفة القديمة التي هي صفة الكلام فهي صفة واحدة ازلية
لها تعلقات متكثرة بحسب تكثر المأمور به والمنهي عنه والمخبر عنه والمخبر به الى غير ذلك قال انما هو
باعتبار دلالته قبل اعتبار العلاقة الخ قوله ويكون ايضا مجازا اي ويكون كلام الله مجازا في المعنى القديم
عند اهل الوضع الثاني كما كان منقولا او مشتركا بالنسبة الى الوضع الثاني قوله وهو باطل فانه لو كان مجازا

في المنقول عنه لصح نفيه بان يقال ليس للمعنى القديم كلام الله تعالى وهذا باطل قطعا وقوله واعتبار العلاقة لا يقتضيه
يعني ان اعتبار العلاقة بين المعنيين لا يقتضي هجر المعنى الاول فاذا لم يهجر المعنى الاول كان اللفظ مشتركا بين المعنيين
لا منقولا اذ لو كان منقولا يلزم هجر المعنى الاول فيه والحق ان اعتبار العلاقة يصحح كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور
نعم في التلويح لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها
فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة وقال البعض المرتجل
قسم من المشترك فالاولى ان يقال سلمنا انه منقول لكنه لما شاع استعمال كلام الله في المعنى الثاني كما شاع
استعماله في المعنى الاول صار كلام الله متحققا بالحقيقة في المعنى الثاني حتى صار مشتركا بين المعنيين بحيث لا يصح
نفيه عنهما لا بالنسبة الى اهل الوضع الاول ولا بالنسبة الى اهل الوضع الثاني وقوله وفيه ان اثبات الخ للقائل
ان يقول سلمنا ان اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين مشكل لكن لا حاجة الى ذلك الاثبات فان هذا
المجيب بصدد المنع لا بصدد الاثبات وبيان ذلك ان السائل لما قال ان اعتبار العلاقة يدل على كونه منقولا لا
مشتركا اجاب عنه هذا المجيب بان قال لا نسلم ان اعتبار العلاقة يقتضي تأخر الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث حتى
يكون اللفظ منقولا لانه من كان بصدد المنع لا يحتاج الى اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين بل يكفيه الاحتمال
العقلي بناء على ان وجود العلاقة لا يقتضي تعيين تأخر الوضع الثاني عن الاول فلا يحكم بانه منقول عن هذا المعنى الى
ذلك المعنى نعم يرد على هذا الجواب انه مخالف لظاهر كلام الشارح حيث قال في التحقيق وبالذات الى قوله انما هو باعتبار
دلالته على المعنى فان هذا الكلام يدل دلالة ظاهرة على تأخر الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث فلا يصح هذا الجواب
ان يكون جوابا من طرف الشارح لانه لا يرضى به قال اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم ورد عليه الخ قوله
اسم للفظ والمعنى الخ اي فيكون الكلام النفسي عند الاشعري امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بالذات القديم تعالى
وهو مكتوب في المصاحف مقرو بالالسن محفوظ في الصدور كذا في شرح المواقف وقوله وفيه نظر هذا انتهى
ما سبق اي وفي عدم كونه كلام الله نظر وقوله يلزم ان يكون هذا الكلام وهم فان اللازم ههنا هو اطلاق
كلام الله على ذلك الشخص باعتبار كونه فردا من افراد النوع القائم بذاته تعالى كما هو حال سائر الالفاظ الموضوعة
للمعاني الكلية بالنسبة الى افرادها المخصوصة فان اطلاق تلك الالفاظ على تلك الافراد انما هو باعتبار كونها
فردا من افراد ذلك المعاني الكلية واما فهم ذلك الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه فذلك بسبب قرينة
من القرائن او بسبب تبادر ذلك الشخص عند اطلاق كلام الله تعالى وان لم يوضع اللفظ لذلك الشخص
بخصوصه ونظيره لفظ الوجود فانه اذا اطلق يتبادر منه الوجود الخارجي مع انه موضوع للمعنى العام
المتناول للموجود الخارجي والذهني على ما ذكره السيد الشريف في بعض المواضع وقوله وان جعل من قبيل
كون الموضوع له خاصا الخ وتفصيل ذلك هو ان الواضع يلاحظ بمفهوم كلي جميع افراده على وجه الاجمال
ثم وضع لفظا من الالفاظ على تلك الافراد بخصوصياتها وضعا اجماليا ومثال ذلك نحو لفظ انت
فانه لكل مخاطب معين بان يلاحظ الواضع كل مخاطب معين بمفهوم المخاطب المعين ويجعل هذا المفهوم
آلة لملاحظة تلك الافراد فوضع لفظ انت على خصوصيات تلك الافراد التي هي خصوصية كل مخاطب معين
اذا عرفت هذا فلو جعل كلام الله تعالى من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يكون كلام الله
حقيقة في الافراد التي قرأناها كما كان حقيقة في الشخص الذي قام بذاته تعالى واما قوله يلزم ان يوصف كلام



كلام الله تعالى بالحدوث ايضا حقيقة قوله ممنوع بان يقال ان اريد بان يوصف ذلك الشخص الذي قام بذاته تعالى بالحدوث
فذلك ممنوع وان اريد بان يوصف نوع كلام الله بالحدوث فمسلم لكن لا استحالة في ذلك فان هذا النوع له افراد
متعدد بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال
اصلا وقوله مشترك كلام يرد عليه ما ذكره من ان كلام الله اذا كان اسما للنوع القائم بذات المخلوقات يلزم ان يكون
اطلاقه على الشخص القائم بذات النبي عم بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وانه باطل قطعا فجوابكم جوابنا قال
ليس مترتب الاجزاء في نفسه قوله يشكل الخ لا يختص بنظائر المنع بل يتوجه على جميع كلمات القرآن
من اوله الى اخره فان جميع كلمات القرآن هي المركبة من التسعة والعشرين حرفا ومجموع هذه الحروف قد كانت ازلية
قائمة بذاته تعالى والمفروض ان لا تركيب ولا تقدم ولا تأخر بين تلك الحروف ولا في الكلمات المركبة منها فلا يتصور
ان يكون ضرب مثلا كلمة واحدة مترتبة الاجزاء ولا ان يكون علم كلمة اخرى مترتبة الاجزاء ومن المعلوم ان الترتيب
لا ينفك عن تركيب الكلمات فاذا لم يوجد الترتيب في كلمة لم يوجد التركيب فيه بدون الترتيب والجواب العام
هو ان يقال جاز ان يوجد من كل واحد من تلك الحروف اشخاص متعددة قائمة بذاته تعالى ويكون بين تلك
الحروف ترتبات عقلية حتى كان بينها تركيبات عقلية بحيث يحصل بسببها كلمات مخصوصة لها هيئات مخصوصة
باعتبار بعض تلك الكلمات عن بعض ومع ذلك كانت ازلية قائمة بذاته تعالى واما قوله ليس مترتب الاجزاء فالمراد
به نفي الترتيب الزماني لا نفي الترتيب مطلقا ثم انه لا استبعاد في ان يكون صفة موجودة في الخارج قائمة
بموجود جسماني فيكون هي متحيزة بتبعية ذلك الموجود ويكون تلك الصفة ايضا قائمة بموجود غير جسماني فيكون
هي غير متحيزة ايضا بتبعية هذا الموجود قال الشارح رحمه الله وهو حجة لمن يتعقل لفظا قائما الخ وذلك ان نقول
انا نتعقل معنى الحيوان الناطق مثلا في زمان معين فيتقدم الحيوان على الناطق ونتعقل ايضا في ذلك الزمان المعين
معنى الناطق الحيوان فيتقدم الناطق على الحيوان وليس هناك ترتب زماني بين المعنيين وهذا ظاهر بالوجدان لا ينبغي
ان ينكره عاقل فلم لا يجوز ان يقوم بذات الله القوي الكامل الفاظ ومعان ازلية مترتبة ترتبا عقليا غير جسماني لا
ترتبا زمانيا اصلا وقوله ونحن لا نتعقل هذا ناظر الى ما سبق من قوله كالقائم بنفس الخ ويمكن ان يقال ان كون
صور الحروف مخزونة مرتسمة في خيال الحافظ هو الذي يكفي ههنا فان صور الحروف والكلمات ثابتة باقية
في خياله بدون الترتيب اذ لو لم تكن هي ثابتة باقية في خياله لزمه النسيان فلم يبق فرق بينه وبين الامي اصلا
واذا جاز الثبوت والبقاء في الانسان الضعيف جاز ذلك في الواجب القوي الكامل بالطريق الاولى فتامل
قال ويعبر باخراج المعدوم لم يرد به الخ قوله فانها دالة الخ والحاصل ان الاخراج والترزيق و
الاحياء والاماتة الى غير ذلك عبارات دالة على الاضافات المحضة لكن المراد مبداء هذه الاضافات ومبدؤها
صفة حقيقية هي المسمى بالتكوين واثبتها الحنفية وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثر القدرة وجود المقدور
من العدم واثر التكوين هو الوجود بالفعل قال يمتنع قيام الحادث به ورد عليه الخ قوله فان رد
بما سبق اي بما سبق في الوجه الرابع من قوله فيكون كل جسم خالقا الخ وقوله اتحد الدليلان يعني الوجه
الاول والوجه الرابع وقوله ولم يتعرض اي في الوجه الاول وان تعرض لفرع الوجه الرابع توسعا
للكلام ثم قال بجواز اطلاق كل ما يقدر هو عليه الخ ورد عليه الخ قوله يتوقف على عدم الايهام اي يتوقف
الجواز الشرعي على عدم ايهام ما لا يجوز في شأنه تعالى حتى لا يجوز ان يقال هو اسود لكونه قادرا على السواد

صحة



ونحو ذلك لايهامه كونه تعالى جسما تعالى عن ذلك قوله والاذن اي ولتوقف الجواز على الاذن الشرعي وان لم يوهم
ما لا يجوز في شانه تعالى قوله ولا مانع عنه لا يخفى على المنصف ان اطلاق الاسود والاحمر على رجل صباغ لكونه قادرا
على صبغ السواد والحمرة غير مقبول عند اهل اللغة والعرف ولا عند البلغاء ايضا فلا وجه لما اراد المذكور ههنا نعم يتوجه ان
يقال اللازم من جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق هو جواز اطلاق خالق السواد مثلا او مكون السواد
او محدث السواد بمعنى انه قادر على خلقه او تكوينه او احداثه ولا يلزم اطلاق الاسود عليه تعالى وذلك لان قدرته تعالى انما تتعلق
على خلق السواد لا على نفس السواد اذ الماهية من حيث هي هي ليست مجعولة على ما هو المشهور فلا يتعلق القدرة على نفس
السواد وانما يتعلق على خلقه وتكوينه واحداثه فلا يرد النقض بنحو الاسود اصلا قال فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل قلنا عليه
قوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين فعلى هذا يكون التكوين مكونا بتكوين هو نفسه وسيبطله ما سيجيء من قوله
وهو غير المكون اي فلا يجيء ما اراده ههنا قبل مجيء اوانه قوله وقد اشرنا اي اشرنا في بحث صفة البقاء قوله
ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده لا يخفى عليك ان ذات التكوين من قبيل الصفات الممكنة ولا شك ان كل
ممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه بدون رجحان احدهما على الاخر فان اراد بسبق ذات الشيء على وجوده ان ذاته
شرط قابل لوجوده فجميع الممكنات كذلك مع ان المفروض ان كل واحد منها يحتاج الى تكوين غيره فالتكوين اذا كان
حادثا ينبغي ان يكون محتاجا الى تكوين آخر كسائر الممكنات الحادثة وان اراد بسبق ذات الشيء على وجوده ان ذاته
مرجحة لوجوده على عدمه فهذا لا يصح في الممكنات كما عرفت مع ان فيه سد باب اثبات الصانع والعاقل لا يقول به وان
اراد بسبق ذات الشيء على وجوده السبق الزماني بان يتصف الباري تعالى في الازل بذات التكوين مثل حال كون
ذات التكوين معدومة ثم يتصف بها الباري تعالى بعد الحدوث حال كونها موجودة فهذا غير معقول ايضا بمنزلة ان
يتصف زيد مثلا بالسواد حال كون السواد معدوما ثم يتصف بذلك السواد حال كونه موجودا قال ومبنى هذه الادلة
كانه اراد ما عدا الخ قوله والحق ان الدليل الثاني ايضا مبني على كون التكوين صفة حقيقية وذلك لان مراده ان هو انه تعالى
قد وصف ذاته في الازل بانه الخالق فلو كان الخلق صفة حقيقية ازلية لا يلزم كذب كلامه تعالى لانه في الازل قد كان متصفا
بصفة الخلق وهو التكوين فيكون الكلام الازلي صادقا قطعا ولو لم يكن الخلق والتكوين صفة حقيقية ازلية فاما ان
يكون صفة حقيقية حادثة او يكون صفة اضافية متجددة وقت حدوث المكون واياما كان يلزم الكذب بناء
على انه تعالى وصف ذاته في الازل بانه متصف بصفة الخلق والتكوين مع ان المفروض انه تعالى لم يتصف في الازل
بصفة الخلق والتكوين وكلامه تعالى منزه عن الكذب بالاجماع قال ولا دلالة على كونه صفة اخرى ويختل بالبيان
قوله هو المعنى الذي به لا شك ان العلة الموجبة يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون
لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلولها المعين اولى من
اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها ففي كل صدور لا بد وان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع
الصادر ليست له مع غيره كذا في شرح المواقف والظاهر ان المراد بالتكوين هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل
بين المكون والمكون لان هذا الامر الاضافي متأخر عنهما ولا شك ان تلك الخصوصية متقدمة على وجود المكون
المعلول قوله وهذا المعنى يعم الموجب ايضا يعني ان هذا المعنى مغاير للقدرة والارادة حتى انه يوجد في الموجب
ايضا مع ان الموجب لا قدرة له على ما مر قوله فكيف لا يكون صفة اخرى لا نزاع في ان الباري تعالى لا بد له
من خصوصية مع كل مكون صادر عنه تعالى بعينه لكن لا يلزم ان يكون تلك الخصوصية مغايرة للقدرة والارادة

بالنسبة

بالنسبة الى ايجاده للعالم وكذا لا يلزم ان يكون تلك الخصوصية غير ذاته تعالى بالنسبة الى ايجابه للقدرة والارادة وسائر
صفاته الحقيقية فالحق هو ما ذكره الشارح من قوله والدليل على كونه صفة اخرى قال والمكون حادث بحدوث التعلق
قوله لا شك ان تعلق القدرة ازلية لازمة للقدرة وهي صحة الفعل والترك واما كون تعلق التكوين ازليا وهو الايجاد فغير معقول
اصلا فلهذا قال الشارح بحدوث التعلق فافهم قال وما يقال اي في جواب مستدل الخ قوله وحاصله منع الملازمة وقيل
اذ لا يتصور ههنا منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخر
عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون كما ان الضرب لو كان قديما يلزم قدم المضروب فان النسبة لو كانت
قديمة يلزم قدم المنتسبين قوله ومنع هذه الملازمة مكابرة واما دليله ليس بشيء فليس بشيء لان المقصود ههنا هو ان الترديد
المذكور قبيح لاستلزامه التناقض لان حاصل قوله وان تعلق الخ هو ان وجود العالم ان تعلق بذاته تعالى او صفة من صفاته
فاما ان يستلزم ذلك التعلق قدم ما يتعلق وجوده به في الشارح في قوله ان تعلق بذاته او بصفة الخ يستلزم
الاقرار بحدوث وجود العالم فيكون الترديد بين القدم والحدوث بعد الاقرار بالحدوث قبيحا جدا لاستلزامه التناقض
هذا حاصل قوله وما تفرد به الشارح بقوله ففيه نظر لان حاصله ان تعالى الخ قبح الترديد المذكور قوله ويجوز ان
ان يكون الجواب الزاميا اي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين
واذا كان الزاميا لا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان المجيب ح ان يذهب الى الاحتمالات الباطلة حتى يحصل الالزام
قال الشارح رحمه الله اذا اثبتنا صدور العالم حاصله انا لو اثبتنا صدور العالم عن القادر المختار بدليل يتوقف على
حدوث العالم مثل قولنا الاختيار كمال وكل ما كان كمالا يجب اثباته له تعالى والايجاب نقص وكل نقص يجب تنزيهه تعالى
عنه كان القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوث العالم حدوثا زمانيا حتى يكون الترديد المذكور
قبيحا لكن الدليل المعتمد به عند اصحابنا هو الدليل الذي كان يتوقف على حدوث العالم على ما علم في موضعه
المراد فلا يلزم من القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوث العالم فلا اشكال قال ومن ههنا
اي ومن ان الحادث ما لوجوده فكان الشارح قال ومن اجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية يقال ان الخ
بكل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من قال بقدم الهيولى مثلا وانما قلنا اشارة الى الرد لان
مراد المصنف ههنا هو ان التكوين تكوين الله تعالى لكل جزء من اجزاء العالم لا في الازل بل في وقت حدوثه فيظهر
من هذا الكلام ان لوجود جميع اجزاء العالم بداية فيبطل القول بقدم الهيولى ونحوه قال الشارح رحمه الله والا اي وان لم يكن
المراد بالحادث ما لوجوده بداية بل كان المراد به ما هو مصطلح الحكماء لم يصح ذلك ردا عليهم قوله من وجود المفعول
متعلق بقوله ولا بد قوله اذ لو تأخر اي لو تأخر وجود المفعول لانعدم الضرب قوله بخلاف فعل الباري
بدا مر فان فعل الباري انما يكون ازليا اذا كان صفة حقيقية والمفروض انه ليس كذلك اذ المفروض انه عبارة عن الاضافة
التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ازلية بديهية البطلان قال وهو غير المكون عندنا حاصله بعضهم من
قوله لصحة الانفكاك بينهما وذلك لان التكوين وجد في الازل فثبت الانفكاك بينهما فلا يكون كالضرب مع المضروب
كما زعموا قوله والا اي وان كان التكوين اضافة لما كان غير المكون لامتناع انفكاك التكوين عن
المكون ح اي حين كون التكوين اضافة قوله غير مسلمة عند الخصم يعني ان صحة انفكاك التكوين عن
المكون كانت مبنية على كون التكوين صفة حقيقية ازلية وهذا غير مسلم عند الخصم بل هو محل النزاع فذلك
البعض يلزم المصادرة في جوابه قوله وفي المكون موجودة في الاضافة يعني ان صحة الانفكاك

في المكون موجودة في الاضافة فان المكون يصح انفكاكه عن التكوين اذا كان التكوين اضافة اذ هو اخراج الشيء من العدم
الى الوجود فيكون حالة بين الوجود والعدم فلا يثبت التكوين وقت بقاء المكون قوله ايضا اي كما كان التكوين
على تقدير كونه صفة ازلية توجد بدون المكون على ما قالوا قوله لا يكفيه اللزوم من جانب قلنا نعم لكن التكوين
اذا كان اضافة يلزم ان يكون اللزوم بين التكوين والمكون من الجانبين فان التكوين لو كان اضافة يكون ايجادا
للمكون لا اخراجه من العدم الى الوجود ولا شك ان ايجاد المكون كما يكون وقت حدوثه يكون ايضا وقت
بقائه فظهر ان اللزوم بينهما من الجانبين فلا يرد النقض بالعرض مع المحل ولا بالصفة المحدثة مع الذات قال
لان الفعل يغاير المفعول قيل عليه قوله ولو سلم لم يكن غيرا اي لو سلم ان التكوين نفس الفعل لم يكن الفعل
غير المفعول لامتناع انفكاكه عن المفعول قوله ولو سلم لكان غير الفاعل اي ولو سلم ان الفعل غير المفعول لكان
غير الفاعل ايضا اي كما كان غير المفعول قوله فان القائل بالعينية لم يعن ان الشارح رح لما قال ان الفعل
يغاير المفعول ظهر بطلان قول من قال ان التكوين هو عين المكون وذلك لان الفعل لا يكون عين المفعول
وان لم يكن الفعل صفة حقيقية فهذا الكلام من الشارح رح يكون الزاما على القائلين بالعينية ويجوز ان يكون
هذا الكلام تحقيقا لقول القائلين بان التكوين صفة حقيقية وذلك لان التغاير بين المفعول ونفس الفعل
يدل على التغاير بين المفعول ومبدأ الفعل بالطريق الاولى فيكون ذكرا للاول كناية عن الثاني فكان المنع من
التصريح قوله ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل فعلى هذا يكون لفظ الفعل حقيقة عرفية فيما به الفعل كان لفظ
التكوين يكون حقيقة عرفية في مبدأ التكوين وهو ما به التكوين بمعنى الايجاد ويجوز ان يكون لفظ الفعل
مجازا فيما به الفعل قوله جواب التسليم الاول وهو انه تعالى عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب
قوله بل الى انه وهو انه تعالى لا استحالة في كون الصفة المحدثة غير الذات مع ان الكلام في الفعل الذي
هو صفة محدثة قال مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج اليه انما هو قوله اذ الاحتياج اليه اي الى الصانع
انما هو في التكوين ط والايجاد والخلق والمفروض ان تكوين الشيء وايجاده وخلقه هو عين ذلك الشيء
ومن المعلوم ان ماهية الشيء ليست مجعولة يلزم ان يكون ذلك الشيء قديما مستغنيا في التكوين والايجاد
والخلق الذي هو نفسه قال اقدم منه القدم اما اللغوي قوله اما اللغوي القديم في اللغة ما مضى عليه
زمان طويل كقوله تعالى كالعرجون القديم قوله لانه قديم بدون التكوين فيه ان كون الواجب تع قديما
بدون التكوين لا يستلزم كونه اقوى قدما واولى به وانما يستلزمه لو لم يكن المكون قديما بنفسه لكن
المفروض هو ان التكوين عين المكون فيكون مكونا بذاته كما ان الباري تع موجود بذاته فيلزم ان يكون كل
واحد منهما قديما بذاته ثم كون التكوين عين المكون محال في نفس الامر لكن المحال جاز ان يستلزم المحال
فلو كان عينه لزم ان يكون المكون موجودا قديما بذاته هف قال الشارح رحمه الله لكن ينبغي للعاقل هذا تعريض على
الملة واصحابه لما تبين بانهم يسعوا في ردهم هذا على ما يليق بالعقلاء قوله ليس مراد المحقق مغايرة
للمفعول وانهم لم يقولوا التكوين نفس المكون بكسر الواو لانهم قد نفوا كونه صفة حقيقية فيه مع ما فيه من
سوء الادب ولان التكوين يتجدد بتجدد المكون بفتح الواو ولا ينفك كل واحد منهما عن الاخر فكأنه نفسه
بخلاف المكون بكسر الواو فانه قديم ينفك في الازل عن التكوين قوله لا كما زعمت الفلاسفة
فانهم قالوا ارادته هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه العناية الازلية وقالوا علمه تع

عين

عين ذاته فلذا قالوا انه تع موجب بالذات قال دليل على كون صانعه قادرا قوله على ابطال قول الحكماء
فان الحكماء قالوا الممكنات باسرها قابلة للوجود على وجوه مختلفة الا ان بعض تلك الوجوه احسن واكمل للنظام الكل
من حيث كل وهو هذا النظام المشاهد فلذا وقع العالم على هذا النظام المشاهد لمناسبته للمبدأ في الاكملية
قوله قد خفي عليه الضروريات لا نزاع في ان وجود العالم على الوجه الاوقع يدل دلالة ضرورية على كونه تع قادرا
بمعنى انه تع ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى اعم فانه كما يتناول المختار يتناول الموجب ايضا
فان الحكماء قالوا ان مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين
صادقتان في حق الله تع كذا في شرح المواقف واما كون وجود العالم على وجه الاوقع دليلا على كونه تع قادرا بمعنى
مقصود صح انه يصح ان يفعل وان لا يفعل فدعوى الضرورة فيه غير مقبول فان دعوى الضرورة فيما هو محل النزاع مما لا يقبله اهل المناظرة
لكن الشارح رح هو اثبات المعنى الثاني الذي هو الاخص فلا بد له من دليل يدل على كونه تع قادرا مختارا بمعنى انه يصح
ان يفعل وان لا يفعل قوله نعم يناقش باحتمال الواسطة اي يحتمل ان يصدر عن الباري تع بطريق الايجاب
وسط قديم مختار يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة على الوجه الاوقع الاصلح فعلى هذا لا يلزم ان
يكون الباري تع فاعلا مختارا بل الفاعل المختار هو ذلك الوسط القديم هذا وانت خبير بان حدوث ما سوى
الله تع يبطل احتمال الوسط المختار واذا بطل هذا الاحتمال فلو كان الباري تع موجبا يلزم قدم العالم ويلزم
التسلسل في الشروط المتعاقبة او المجتمعة على ما حقق في موضعه قال بمعنى الانكشاف التام يشير الى ان الرؤية
قوله مصدر المبني للمفعول فعلى هذا يكون رؤية الله تع هو بمعنى كونه مرئيا ولو كانت الرؤية مصدرا من المبني للفاعل
مضافا الى المفعول كما هو الظاهر كان تفسيرها بالانكشاف تفسيرا باللازم وعلى التقديرين فمحل النزاع هو رؤية
الله تع بحاسة البصر وهو ان ينكشف للعباد انكشاف القمر ليلة البدر وان يحصل للعبد بالنسبة اليه تع
هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية على ما سيجيء تفصيله ان شاء الله تع قال بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه هذا هو الامكان الذاتي
قوله يعني ان مقصود اصحابنا هو ان يحكم العقل بجواز رؤية الله تع جوازا في نفس الامر وليس مقصودهم هو ان العقل
اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناعه فان هذا المقصود ليس محل النزاع مع انه منقوض بجميع الممتنعات النظرية كجسمية
الواجب تع عن ذلك فانه يقال مثلا ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع جسميته تع ما لم يقم برهان على ذلك
الامتناع مع ان الاصل عدمه قوله نحن نقول ان مراد الشارح رح هو ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تع
بل يحكم بجوازها ما لم يقم برهان على الامتناع واما قولنا بل يحكم بجوازه فقد اشار اليه الشارح رح بقوله مع ان الاصل عدمه
اي عدم الامتناع ثم ان هذا القدر من الجواز العقلي يكفي ههنا لان المقصود هو ان يتفرع عليه ما بعده من قوله واجبة
بالنقل واما النقض بالجسمية ونحوها فجوابه هو انا سلمنا ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع جسميته تع
لكن قام البرهان على امتناع جسميته تع بخلاف رؤيته تع فانه لم يقم برهان على امتناعها فتبقى على الجواز
الاصلي وهو يكفي ههنا كما عرفت قال ضرورة انا نفرق بالبصر يرد عليه انه قوله يرد عليه يمكن ان يقال ان قوله
انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض اشارة الى ان الحكم برؤية الاعيان والاعراض حكم بديهي مع ان الخصم
قائل برؤيتهما ايضا وان ما ذكر ههنا في صورة الدليل كان للتنبيه لا للاستدلال فلا اعتراض عليه بايراد المنع
ونحوه لا يجدي كثير نفع قال اذ لا رابع يشترك بينهما يرد عليه قوله يرد عليه ولمانع ان يقول
ان التحيز والمقابلة في الجوهر يكونان بالاصالة وفي العرض يكونان بالتبع فكل منهما يكون في الجوهر بمعنى و

وفي العرض بمعنى آخر فلم يوجد له معنى واحد مشترك بين الجوهر والعرض واما كون نفس وجوب الوجود علة لصحة الرؤية
فهو لا يقبله العقل لان فيه المط وهو صحة رؤية الواجب تع واما قيد وجوب الوجود وهو كونه بالغير فهو اعتباري
محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية متعلق للرؤية كالامكان ونحوه وقوله ولا ضرر في النقض بها بل في الايراد بها
يقع للمعلل اذ يلزم من كون الماهية والمعلومية ونحوهما متعلق للرؤية كون الواجب تع ايضا متعلق للرؤية
لانه تع من افراد الماهية والمعلومية ونحوهما من الامور العامة والمفروض ان كل واحد منها متعلق للرؤية و
قابل لها فكذا الواجب تع واما قوله يجوز ان يشترط شئ من خواص الموجود الممكن فقد دفع بما يذكره فيما بعد من
ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة وذكر في شرح المقاصد ان الشرطية
او المانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها فتدبر قال والامكان عدمي ضرورة لا في الوجود وايضا لو صح
نقل عنه ان وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه الامكان بشئ من خواص الموجود كما اشير اليه آنفا وقد عرفت
آنفا وجه اندفاعه ايضا فتذكر قال ولا مدخل للعدم في العلية لان تاثير صفة الخ قوله فلا يتم المقصود
وهو صحة رؤيته تع وذلك لجواز ان يكون الحدوث او الامكان شرطا لصحة الرؤية فلا يلزم صحة رؤيته تع
وانت خبير بان الشارح قد صرح بان المراد بالعلة ما هو متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه
وجوديا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية
ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري ونعلم
ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه فافهم قال
ويتوقف امتناعها اي امتناع الرؤية الخ وذلك لان الشرط والمانع من الامور الخارجة عن متعلق
الرؤية ولا عبرة به قيل جاز ان يكون الشرط او المانع غير خارج عن المتعلق فيكون الصحة او الامتناع
لذاته لا لامر خارج عنه وانت خبير بان هذا الاعتراض مندرج فيما يذكره الشارح رح من قوله لجواز ان يكون
متعلق الرؤية الجسمية الخ قال الشارح رحمه الله فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات اي فيجوز ان يعلل
صحة الرؤية بخصوصية الجوهر وخصوصية العرض وقوله فالعدمي يصلح علة للعدمي اي فليكن الامكان
او الحدوث علة لصحة الرؤية قال ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم الخ قوله لا يدفع الاعتراض اي لا يدفع
الاعتراض بان الواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات وذلك انا سلمنا انه لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية
خصوصية الجوهر فقط او خصوصية العرض فقط لكن لم لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية
كل واحد من الجوهر والعرض فلا يلزم من جواز رؤيتهما جواز رؤيته تع وانت خبير بان هذا الايراد
يكون راجعا الى النظر الذي اورده الشارح رح بقوله وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية الجسمية الخ
واذا كان راجعا اليه ينبغي ان لا يذكر قبل ذكره وقوله اذ يكفي ان يقال في بحث فانا سلمنا انا
اذا راينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما لكن لم لا يجوز ان يكون هذا الادراك متعلقا بخصوصية الجوهرية
في زيد فقط او بخصوصية العرض فيه فقط غاية ما في الباب انا لا ندرك من تلك الخصوصية الا هوية ما
وهذا احتمال عقلي لا بد لنفيه من دليل فلهذا قال صاحب هذا الوجه الاول انا نرى كل واحد من
الجوهر والعرض فلا تكون الرؤية مختصة بالجوهر فقط ولا بالعرض فقط ثم لا بد لهذه الرؤية العامة
من متعلق عام ايضا غير مخصوص لشئ من الجوهر والعرض ومع ذلك لا بد وان يكون امرا وجوديا
وذلك

وذلك المتعلق العام هو كون الشئ له هوية ما فانا اذا راينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهو مشترك بين
الواجب والجوهر والعرض فجاز ان يكون الواجب تع ايضا متعلق للرؤية وهو المط قال انما ندرك منه
هوية ما رد بان مفهوم الخ قوله رد بان مفهوم الهوية الخ هذا الرد هو ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف
وانت خبير بانه يكون راجعا الى نظر الشارح رح فلا ينبغي ان يذكر قبل ذكر هذا النظر وذلك لان حاصل هذا النظر
هو انه يجوز ان يكون متعلق الرؤية هو خصوصية كون الشئ له هوية ما لا نفس مفهومه فانه من المعقولات الثانية فكيف
يكون متعلق الرؤية وتلك الخصوصية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية الجوهرية والعرضية
ثم انه تع منزه عن الجسمية وما يتبعها فلا يلزم كونه متعلق للرؤية وقوله منقوض بصحة قال في شرح المقاصد واما
النقض بصحة الملموسية فقوي فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى كلامه ويمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة
بالاعراض فلا يكون مشتركة بين الجوهر والعرض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها ويمكن ان يقال
ايضا كما انه تع جاز ان يكون مرئيا بالقوة الباصرة لا في مكان ولا على جهة جاز ايضا ان يكون ملموسا بالقوة
اللامسة لا في مكان ولا على جهة ولا مماسة بين اللامس والملموس وذلك بان يخلق الله تع في جميع اعضاء
المخلوق ادراك اللمس بلا كيف ولا اتصال جسماني بين اللامس والملموس فلا نقض بصحة الملموسية ايضا لعدم تخلف
الحكم عن الدليل المذكور قال الشارح رحمه الله لكان طلبه جهلا قالت المعتزلة الجهل ببعض احوال الباري تع لا ينافي
اذا علم وحدانيته وشريعته ورد ذلك بان تجويز جهل كليم الله بما يمتنع عليه تع مع علم احاد المعتزلة له بدعة شنعاء
قال والمعلق بالممكن ممكن يرد عليه الخ والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح فيها ان يقال ان
انعدام العلة انعدام المعلول ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف انه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن
في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لان المشروط
منتف على تقديري وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط
الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود
والعدم لا في جانب العدم فقط انتهى كلامه وقيل الصواب هو الربط في جانب الوجود مع قطع النظر عن جانب
العدم وعلى التقديرين يحصل المط وهو ان المتعلق بالممكن ممكن قال وقد اعترض عليه بوجوه منها ان الرؤية
قوله مجاز عن العلم الضروري قوله فمعنى قوله ارني اي اجعلني عالما بك علما ضروريا وقوله بان النظر الموصول
بالى نص في الرؤية اي لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه في قوله انظر اليك
بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا
كذا في شرح المواقف وقوله والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه فلا نعلم الا ان هذا العلم ينبغي ان يكون
متوجها الى خصوصية ذاته تع لان الخطاب لا يتصور الا بالنسبة الى مخاطب معين ولا شك ان هذا العلم
علم ضروري مخلوق لله تع حاصل قبل سؤال موسى عم الرؤية ثم ان قال اجعلني عالما بك علما ضروريا يتبادر
منه انه تع لم يجعله عالما به علما ضروريا حتى طلبه ليحصل له العلم الضروري به تع وهذا غير معقول مع انه فيه
ترك ادب بخلاف ما اذا قال اجعلني رائيا لك فان رؤيته لم تحصل بعد فيكون طلبها امرا معقولا
وليس في ذلك ترك ادب وهذا الذي ذكرناه ظاهر للعاقل المنصف قال ان كانوا مؤمنين يعني
قوله نقل الاشكال اصلا اي فلا تردد في انهم كفار فلا يحسن ترديد الشارح رح بان يقول انهم ان كانوا مؤمنين الخ

لان التردد انما يحسن اذا كان في كفرهم تردد لكن لا تردد في كفرهم على ما عرفت ويمكن ان يقال ان ترديده رح
ههنا للتفصيل لا لاظهار التردد وبيان الاحتمال وذلك لان قوم موسى عم كانوا فريقين احدهما هم المؤمنون والاخرى
هم الكافرون ذكر في تفسير القاضي انهم كانوا ستمائة الف ما نجى من عبادة العجل منهم الا اثنى عشر الفا انتهى كلامه
فحاصل كلامه هو ان قوم موسى عم ان كانوا مؤمنين وهم الفرقة الاولى كفاهم قول موسى عم وان كانوا كفارا
وهم الفرقة الثانية لم يصدقوه وانما ذكر ههنا فرقة المؤمنين توسيعا للدائرة جواب اصحابنا عن اعتراض المعتزلة
وذكر في شرح المواقف ان موسى عم لو كان مصدقا بينهم لكفاه في دفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليهم
ان يردعهم اي يكفهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها
كما لهم آلهة وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه فلم يصدقوه ايضا في الجواب بامتناع
اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون
فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم بمعجزاته الباهرة قال الشارح رحمه الله اما الكتاب قوله فان النظر في الاية
موصولة بكلمة الى فينبغي ان يكون بمعنى الرؤية فيكون الرؤية في ذلك اليوم وهو المطلوب قوله كما ترون
القمر ليلة البدر المقصود تشبيه الرؤية بالرؤية في الكمال لا تشبيه المرئي بالمرئي في الجهة وعلو المكان قال والجواب
منع هذا الاشتراط قطعا قوله في هذا النوع من الرؤية وهو الرؤية المشروطة بكون المرئي في مكان وجهة
ومقابلة والحق ان الحالة المسماة عند اهل السنة بالرؤية والانكشاف التام ليست مخالفة لذلك النوع
بالحقيقة لكنهم كانوا يدعون ان ذلك النوع حاصل بحاسة البصر بان لا يكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة
اصلا ثم ان كون محل الرؤية امرا جسمانيا وهو الحدقة لا ينافي ان يكون متعلق الرؤية غير جسماني وهو الباري
كما ان محل العلم الضروري امر جسماني وهو القلب عندنا وعند المعتزلة ايضا لا ينافي ان يكون متعلق العلم الضروري
غير جسماني وهو الباري تعالى قال الشارح رحمه الله وكون الادراك ههنا رؤية مطلق اي بعد تسليم كون الادراك هو
الرؤية مطلقا يعني انا لا نم اطلاق ذلك بل هو مقيد بكونه على وجه الاحاطة بجوانب المرئي فكان الادراك اخص
من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم قوله لا دلالة فيه على عموم الاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا
جمعا بين الادلة قال كالمعدوم لا يمدح يرد عليه ان عدم الخ وههنا ابحاث الاول ان مراد ذلك المستدل
هو الالزام على المعتزلة وليس مراده تحقيق الاستدلال على جواز الرؤية وبيان ذلك ان المعتزلة لما استدلوا
بهذه الاية على عدم جواز الرؤية قال ذلك المستدل في جوابهم ان الاية لا يدل على عدم جواز الرؤية بل يدل
على جوازها وهذا القدر من المعارضة يكفي لنا في الالزام عليهم غاية ما في الباب ان استدلالهم واستدلالنا
لما تعارضا تساقطا لكن سقط الاستدلالين لا يضرنا لان غرضنا رد استدلالهم بالاية وقد حصل هذا الغرض
وغرضهم تحقيق عدم جواز الرؤية ولم يحصل هذا الغرض كما عرفت البحث الثاني ان مبنى كلام ذلك المستدل على
العرف واللغة فان اهل العرف واللغة اذا ارادوا مدح شيء من انسان او فرس او لباس او غلام او جارية
او نحو ذلك كانوا يقولون ان هذا الشيء مما لا يدركه الابصار او يقولون انه مما لا يراه العيون مع انه مما يدركه
الابصار ويراه العيون فهذا القول منهم يدل على امكان رؤية ذلك الشيء عادة بل على وقوعها ايضا
لكنهم انما ذكروا هذا القول لكمال مدح ذلك الشيء وزيادة الترغيب فيه بخلاف الاصوات والروايح ونحوها
فانها ليست مما يدركه الابصار عادة ولا يحسن مدحها بعدم ادراك الابصار او بعدم رؤيتها نعم

نعم اذا ارادوا مدح الاصوات يقولون لم يسمعها اذن واذا ارادوا مدح الروايح يقولون لم يشمها انف ثم ما قيل في
شانه تعالى لا يدركه الابصار فهم انه تعالى ممن يمكن ادراكه بالابصار لكن هذا النفي انما ورد للتمدح بذلك النفي غاية التمدح و
للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء البحث الثالث انا قلنا ان نفي الرؤية في مقام المدح يدل على امكان الرؤية ولم نقل
ان نفي كل شيء في مقام المدح يدل على امكان ذلك النفي حتى يرد علينا النقض بنفي الشريك وبنفي اتخاذ الولد في مقام
المدح مع ان امكان المنفي في صورة النقض نقص ينافي الالوهية وامكان المنفي فيما نحن بصدده ليس نقص
بل هو كمال ولطف واحسان اللهم ارزقناه وبعدنا عن الحرمان قال الشارح رحمه الله ومنها اي ومن السمعيات
ان الايات الواردة في نحو قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا قوله ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي متجاوزا الحد مستكبرا اي رافعا نفسه
الى مرتبة لا يليق بها بل كان نازلا منزلة طلب سائر المعجزات قوله لتعنتهم وعنادهم ولهذا استعظم
نزول الملائكة مع امكانه بلا خلاف كذا في شرح المواقف قوله وهذا اي عدم منع موسى عم مشعر بامكان الرؤية في
الدنيا وهذا اي لامكان الرؤية في الدنيا قال المصنف رح والله تعالى خالق لافعال العباد يعني ان افعال العباد
واقعة بقدرة الله تعالى ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن
هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لقدرته واختياره فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا
للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا
وهو مذهب الشيخ الاشعري كذا في شرح المواقف وسيجيء بعض ما يناسب المقام قال لكان عالما بتفاصيلها واما
قوله فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني يعني ان كل واحد من خلق الفعل الاختياري وكسبه كالمشي الى المسجد
مثلا لما كان مسبوقا بالقصد الجزئي الموقوف على التصور الجزئي المتعلق بذلك الفعل لكن الكسب يكفيه القصد الجزئي
الاجمالي الموقوف على التصور الجزئي الاجمالي لان محل الكسب ليس موجدا لهذا الفعل بل كان محلا له باختياره
فهذا القدر من القصد والتصور يكفي للمحلية بالاختيار بخلاف الخلق فانه افادة للوجود بالقصد الجزئي الموقوف
على التصور الجزئي ولا شك ان اجزاء ذلك المحل امور متكثرة لها حركات متكثرة بكل واحدة منها مسبوقة بالقصد
جزئي مسبوق بتصور جزئي ولا شك ايضا ان افادة الوجود لتلك الحركات المتكثرة لا يتصور الا ممن له العلم
الشامل والقدرة الكاملة وهو الله القوي العزيز قوله فان قيل لا نم ان افادة الوجود لتلك الحركات المتكثرة
لا يكفيها التصور الاجمالي والقصد الاجمالي بل لا بد لنفي ذلك من دليل فانا من وراء المنع قلت هذا المنع انما يتوجه
على الحكماء القائلين بالاستعداد فان القائلين باستعداد المحل يكفيهم العلم الاجمالي واما اصحابنا فهم لا يقولون
بالاستعداد بل كانوا يقولون بان كل حادث فهو مسبوق بقصد جزئي مترتب على تصور جزئي واما كون هذا القصد
ازليا او متجددا فقد اختلف اصحابنا فيه كما مر قال بل لو سئل عنها ولو في حال المباشرة قوله لم يعلم حتى لو سئل
عن تلك الاجزاء وعن تفاصيل حركاتها لا يقدر على الجواب اصلا بل يعلم بالضرورة الوجدانية انه لا يقدر على العلم بتلك الاجزاء
تفصيلا ولا على العلم بحركاتها المسبوقة بالقصد التفصيلي وانكار ذلك مكابرة لا يلتفت اليها قال لكن علمكم على
ان ما مصدرية ينبغي قوله ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول والحق ان لفظ عملكم حقيقة لغوية او عرفية
فيما هو الحاصل بالمصدر كما ان لفظ الضرب والقيام او القعود ونحو ذلك حقيقة لغوية او عرفية فيما هو الحاصل
بالمصدر بل الواقع هو ان هذه الالفاظ اذا اطلقت لا يتبادر منها الا ما هو الحاصل بالمصدر واما المعنى النسبي الذي

هو معنى المصدر فهو خلاف الظاهر والمتبادر ثم ان متعلق الخلق هو هذا المتبادر اعني الحاصل بالمصدر فلا حاجة الى
جعل المصدر مجازا عن معنى المفعول كما توهم ثم ان الاضافة قد يفيد العموم مثل الاضافة في قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره فان الاضافة فيه امره يفيد العموم ومثل الاضافة في قولهم اتفق اهل الحق فان اضافة الاهل
الى الحق يفيد العموم كما ان الموصول قد يفيد العموم نحو الذي ياتيني فله درهم اذا ثبت هذا الذي ذكرنا ظهر لك
انه لا فرق بين الاضافة والموصول في انهما قد يفيدان العموم واما جعل افادة الموصول بطريق الوضع
وافادة الاضافة بطريق المجاز فتحكم محض بل الحق ان كل واحد منهما يفيد معنى الاستغراق بطريق الوضع
على ما علم في اصول الفقه وقوله فلا يتم المقصود وهو انه تعالى خالق لجميع معمولات العباد فلو لم يحمل الاضافة
على الاستغراق لصار المعنى ان الله تعالى خلق بعض معمولاتكم فلا يثبت ان يكون مثل السرير بالنسبة
الى النجار مخلوقا له تعالى فان السرير وان كان معمولا لكن لم يثبت ان جميع المعمولات مخلوق له تعالى وقيل المراد
بما تعملون الاصنام فيكون المعنى والله خلقكم واصنامكم قلت لو سلم ان المراد هذا يكون المعنى ان الله
خلق مادة الاصنام وصورها ولا شك ان صورة الاصنام من قبيل الافعال الاختيارية للعباد
لكن بطريق التوليد عند المعتزلة فعلى هذا يكون الآية الزاما على المعتزلة القائلين بان افعال العباد الحاصل
بطريق التوليد قال الشارح رحمه الله وللذهول عن هذه النكتة اي عن ان المراد بالعمل والمعمول واحد وهو
الحاصل بالمصدر وقوله بدلالة العقل يعني ان المخصص ههنا هو العقل فلا ينافي ان يكون العام قطعيا
في الباقي بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل على ما بين في اصول الفقه قال افمن يخلق كمن لا يخلق وقد يوجه
والمعنى الظاهر هو ان تعالى ان من لا يوجد منه حقيقة الخلق لا يماثل من وجد منه حقيقة الخلق وقد نزل
الفعل منزلة اللازم كما في قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والمعنى لا يستوي من وجد
له حقيقة العلم ومن لا يوجد هذا مبني على ما افاده الشارح في المطول قال والمعتزلة لا يثبتون ذلك ويمنعون كم
قوله وورود الآية عطف على قوله كون الخلق والمراد بالآية السابقة هي قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق
اي ويمنعون ورود هذه الآية في مقام كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة لكن قوله تعالى اتعبدون
ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون يدل على ان خلق العمل ايضا مناط لاستحقاق العبادة
قال لبطل قاعدة التكليف وهي ان المكلف به وهي ما سيجيء من قوله لا يكلف العبد بما ليس في وسعه والحاصل
ان تكليف ما لا يطاق غير جائز عند المعتزلة وغير واقع عندنا فلو كان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى لزم
ان يكون تكليف العباد بافعالهم تكليفا بما لا يطاق لان المفروض ان الكل بخلق الله تعالى وتكليف ما لا يطاق
باطل كما عرفت ولزم ايضا بطلان قاعدة المدح والذم والثواب والعقاب وهي كون العباد محمودين
ومذمومين ومثابين ومعاقبين على افعالهم الاختيارية مع ان الكل بخلق الله تعالى قال والمدح والذم
والثواب والعقاب قد يقال له قوله يجوز ان يمدح له يعني ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية
حتى يشترط فيهما التاثير والايجاد بالاستقلال وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته عن الآفة
وعدم سلامته عنها فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها كذا في شرح المواقف وقوله في بال
عن علتها اي كما لا يصح ان يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مس النار ولم لم يحصل ابتداء ولم لم يحصل عقيب
مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم

ولم لم يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما كذا في شرح المواقف قال اشارة الى خطاب التكوين اي قوله تعالى كن
قوله على ان يقول متعلق بقوله اجرى قال الله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب
الشيخ ابو منصور الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة
الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام
النفسي المنزه عن الحروف والاصوات كذا في التوضيح وذكر في التلويح والمعنى ان يقول احدث فيحدث
عقيب هذا القول لكن المراد هو الكلام الازلي لا الكلام اللفظي لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر فيتسلسل
قال بعض الافاضل انما قال الشارح لا يبعد ولم يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد علمه تعالى بوقوعه قال
وهو عبارة عن الفعل ويؤيده قوله ويؤيده قوله تعالى فقضاهن اي صنعهن وقدره ومنه قوله تعالى
فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه القضاء والقدر كذا في الصحاح فعلى هذا يكون قول المص وقضيته وتقديره
عبارة عن معنى واحد مثل قوله بارادته ومشيته والمقصود في امثال ذلك هو التفنن في العبارات وهو من
محسنات الكلام ولك ان تقول المراد بالارادة الازلية هو القصد الازلي المتعلق بالاشياء على ما هي عليه
فيما لا يزال فيكون هو من الصفات الاضافية لا من الصفات الحقيقية ويؤيد هذا الاحتمال ان القضاء
يجيء بمعنى الحكم يقال قضى اي حكم على ما ذكر في الصحاح وفي شرح المواقف ايضا وظاهر ان القصد الازلي
بمنزلة حكم من الاحكام بخلاف صفة الارادة على ما لا يخفى وقوله يؤدي الى التكرار اي الى زيادة التكرار
فان اصل التكرار قد حصل بقوله ومشيته قال الشارح رحمه الله ان الرضاء بالكفر كفر من رضي بكفر نفسه
فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه ليس كفر بالرضاء بكفر الغير
ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه ولكن يتمنى ان يسلب الله عنه الايمان حتى ينتقم منه على
ظلمه وايذائه كذا في التتارخانية قال والرضاء انما يجب بالقضاء قيل عليه الخ قوله من حيث هو
مقضي ليس بكفر ذكر في شرح المواقف ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة
الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره الكفر باعتبار النسبة الثانية دون الاولى و
الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية وليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار
صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء
بموت الانبياء وهو باطل اجماعا وقوله لا سترة في صحته لا نزاع في صحة ذلك لكنه لا يفيد في الجواب
عن السؤال المذكور وهذا هو المراد ممن قال لا معنى للرضاء بصفة من صفة الله وذلك لان حاصل
السؤال هو ان تعالى لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بقضاء الله الذي هو
صفة من صفاته الاعتبارية واجب اجماعا فيلزم ان يكون الرضاء بالكفر واجبا ايضا لانه لازم لصفة
القضاء وموجب لها ووجوب رضاء الملزوم يستلزم وجوب رضاء اللازم بالضرورة لكن الرضاء
بالكفر كفر اجماعا ولما كان حاصل السؤال هكذا لم يفد الجواب بان يقال الجواب ان الرضاء انما يجب
بالقضاء دون المقضي فان قوله انما يجب بالقضاء مسلم عند السائل ايضا مع انه كان مندرجا
في السؤال فلا يفيد ايراده في الجواب واما قوله دون المقضي فهو محل النزاع فلا يفيد ايضا وذلك
لان السائل كان يقول لما لزم الكفر للقضاء المرضي لزم وجوب الرضاء بالكفر اللازم له ايضا وانكاره مكابرة

فى تصويب ايجاب هو ان يسلم وجوب الرضاء بالكفر ثم يقال ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له الى آخر ما
ذكرناه آنفا وحاصله ان الكفر نظرا الى ذاته لا يحكم عليه انه قبيح او حسن عندنا وانما يحكم عليه باحدهما باعتبار امر
خارج عنه فاذا نسب الكفر الى ارادة الله تعالى باعتبار خلقه اياه كان بهذا الاعتبار مرضيا واذا نسب الى العبد
كان بهذا الاعتبار منكرا قال الشارح رحمه الله وهذا التشنيع جدا فانه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباد الله تعالى
كذا فى شرح المقاصد قال حكى عن عمرو بن عبيد قالت المعتزلة ح قوله كالملك فى شرح المقاصد كالملك اذا اراد
دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوها قوله ليس بشيء لانه لم يقع ما اراده ووقع ما اراد
العبيد والخدام وكفى بهذا نقصا ومغلوبية انتهى كلامه ح المعتزلة كانوا يقولون ان الارادة التفويضية
هو الامر والطلب ولا شك ان مخالفة امره تعالى لا يستلزم نقصه ولا مغلوبيته اجماعا قوله وسيلة
هذا جواب عن قوله وليس بشيء قوله وهو مذهب اهل السنة اى كما ان مخالفة رضاه تعالى لا يوجب نقصه
ولا مغلوبيته اصلا على ما ذهب اليه اهل السنة كذلك مخالفة ارادته الغير المجبرة لا يوجب شيئا
منهما اصلا قوله وهو كلام خال عن التحصيل اى ما قيل ليس له معنى محصل اصلا اذ هو مبنى
على عدم معرفة معنى الرضاء كما نرى قوله وقد يجامعه ح فانهما يجتمعان فى ايمان المؤمن
فانه وقع بتعلق ارادته وكان موافقا لرضاه ايضا وتعلق الارادة يوجد بدون الرضاء فى
كفر الكافر وفسق الفاسق والرضاء يوجد بدون تعلق الارادة فى ترك الاكل المباح مثلا
قوله نعم يحصل المراد هذا ناظر الى قوله وقد لا يجامعه اذ يفهم منه جواز تخلف الرضاء عن
تعلق الارادة مع انه لا يوجب نقصه تعالى نعم لو تخلف مراده تعالى عن تعلق ارادته يلزم نقصه لكن
هذا التخلف غير لازم من تخلف الرضاء قال الشارح رحمه الله وقد يتمسك من الجانبين بالآيات
الآية سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا حكى الله عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة
الله تعالى ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا فلما قالوا ذلك الكلام سخرية من النبى عم ودفعا لدعوته
وتعللا لعدم اجابته لا تفويضا للكائنات الى مشية الله تعالى الثانية وما الله يريد ظلما مع ان الظلم
من العباد كائن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مرادا لله تعالى قلنا اى لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم
بعضهم على بعض فانه مراده بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراده تعالى والثالثة والله لا يحب الفساد والفساد
كائن والمحبة هى الارادة فالفساد ليس بمراده قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهى ما لا يتبعها مؤاخذة
ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام ثم هذه الآيات معارضة بآيات اخر هى ادل على المقصود منها الاولى
لو شاء الله لجمعهم على الهدى والثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء الله
لهديكم اجمعين والمعتزلة حملوا المشية فى هذه الآيات ونظائرها على مشية القسر والالجاء وليس بشيء
لانه خلاف الظ وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه هذا ماخوذ من شرح المواقف قال وللعباد افعال
اعلم ان المؤثر ح قوله وهو مذهب الجبرية هم قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة
بل هو بمنزلة الجمادات فيما يؤخذ منها قوله وهو مذهب الاشعرى وقد تقرر مذهب الشيخ
فى قوله والله خالق لافعال العباد قوله وهو مذهب المعتزلة قالوا هى واقعة بقدرة العبد وحدها
على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار قوله وهو مذهب الفلاسفة قالت الحكماء وامام الحرمين هى واقعة

على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة خلقها الله تعالى فى العبد قوله وهو مذهب الاستاذ قال الاستاذ
ابو اسحق هى واقعة بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وقد جوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد
قوله وهو مذهب القاضى قال القاضى ابو بكر الباقلانى هى واقعة بالقدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى
باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى بكونه طاعة او معصية كما فى لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة
بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتاثيره وما ذكرناه كله من
التفاسير مذكور فى شرح المواقف قوله خصوا العباد بالذكر ولعلهم ارادوا بالعباد جميع الحيوانات
كما ارادوا من بنى آدم نوع الانسان فيكون من قبيل ذكر الخاص وارادة العام قال لما صح تكليفه لبطلان
تكليف الجماد بالضرورة ح قوله ففيه نظر مر ذكره وهو قوله الثواب والعقاب تصرف له تعالى فيما هو
خالص حقه ولا يسئل عن لميتها الظاهر ان مراد الشارح رح ههنا هو الالزام على الجبرية فانهم كانوا يوافقون
المعتزلة فى ايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع على ما ذكر فى شرح المواقف فى بيان الفرق
الكلامية فهم كانوا يقولون بالوجوب العقلى على العباد وباستحقاق الثواب والعقاب قبل ورود
الشرع فبعد ورود الشرع بالطريق الاولى قوله لجواز ان يكون ح يعنى ان التكليف يكون داعيا
للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعى
يصير الفعل طاعة او معصية ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا للاستحقاق فهذا ماخوذ من
شرح المواقف وانت خبير بان مذهب الاشعرى هو ان قدرة العبد لا دخل لها فى وجود افعاله سوى كونه
محل التاثير للافعال فيرد على مذهب الاشعرى ايضا الاعتراض بعدم فائدة التكليف لان وجود القدرة
وعدمها على السواء عنده فلذا قالوا ان هذا المذهب هو المسمى بالجبر المتوسط وسيجىء ما هو تتمة لهذا الكلام
قال الشارح رحمه الله والنصوص القطعية تنفى ذلك اى تنفى ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا قال
فان قيل بعد تعميم ارادة الله تعالى هذا بيان الجبر قوله بالنسبة الى كل ح الظاهر هذا ايضا ينبغى
ان يكون بالنسبة الى الموجودات فقط ويؤيده قول المص يثابون بها ويعاقبون عليها فان الثواب
والعقاب لا يتصور الا بالنسبة الى الموجودات فقط فالاولى ان يقال ان مورد هذا السؤال هو قوله
وللعباد افعال ح وانه كان سؤالا من طرف الجبرية ومورد السؤال السابق هو قوله والله تعالى خالق
افعال العباد الى قوله وتقديره وانه كان سؤالا من طرف المعتزلة ولما كان مورد السؤال الثانى
ومورده متغايرتين لمورد السؤال الاول ومورده اعاد الشارح هذا السؤال مع جوابه افادة
للطالبين زيادة قوة فى دفع سؤال كل واحد من الخصمين هذا ولك ان تقول منشأ السؤال الاول
هو الارادة وحدها ومنشأ السؤال الثانى هو مجموع الارادة والعلم قال فيجب ح والا لزم انقلاب ح
قوله والا لجاز انقلاب ح قال فى شرح المواقف ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور
عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد
والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع
وقال ايضا ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة
على شىء منهما اصلا قوله باب الاعدام ح ويؤيده ما ذكر فى شرح المواقف ان اسناد العدم الى المشية

القادر وارادته يقتضي حدوث العدم كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم الحادث ازليا انتهى كلامه ويمكن
ان يقال تعلق الارادة بالعدم مجاز عن عدم تعلق الارادة بالوجود وقرينة المجاز هو حكم العقل بان الارادة
لا تتعلق بالعدم اصلا بل المتعلق بالعدم هو عدم التعلق بالوجود قوله ويمكن ان يقال ايضا كما ان تعلق الارادة
بالوجود امر اختياري مستند الى صفة الارادة كذلك الكف عن تعلق الارادة بالوجود امر اختياري
مستند الى صفة الارادة ايضا لكن تعلق الارادة بوجود الممكن يقتضي ان يكون وجوده حادثا
لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار واما نفس الكف عن تعلق الارادة فانه يجوز ان يكون ازليا
ومتعلقه وهو كون الشيء مكفوفا عن الوجود فهو ايضا ازلي ثم ان دوام العدم الازلي لكل
حادث تابع لذلك الكف الازلي التابع لصفة الارادة ولا شك ان تابع التابع تابع فيكون
العدم الازلي لكل حادث تابعا لصفة الارادة وهذا معنى كون الاعدام الازلية آثار الارادة
فلا يلزم كونها حادثة كما عرفت قوله ثم يتوجه السؤال اي للمعتزلة ان يمنعوا المقدمتين
المذكورتين اذ كان لهم ان يقولوا لا نم ان ارادة الله تعالى لو تعلقت بالوجود يجب ذلك الوجود فانها
تعلقت بايمان الكافر ولم يجب ايمانه ولا نم ايضا ان ارادة الله تعالى لو لم تتعلق بالوجود يمتنع ذلك
الوجود فانها لم تتعلق بكفر الكافر مع ان كفره لم يمتنع بل وجد قال رح رحمه الله يعلم ويريد ان العبد
هذا مبني على ان علمه تعالى وارادته تابعان لاختيار العبد وارادته وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى قال
فان حصل فعله الاختياري واجبا قد يمنع هذه المقدمة ايضا قوله قد يمنع هذه المقدمة الخ واعلم
ان هذا المنع مبني على عدم الفرق بين مورد السؤال ومنشائه فان مورد السؤال هو اختيار العبد
ومنشأ السؤال هو علم الله تعالى وارادته فحاصل السؤال هو ان علم الله تعالى وارادته وان كانا تابعين
لاختيار العبد فانهما يستلزمان ان العبد يفعله باختياره البتة فيكون فعل العبد واجبا وجوده لازما
لاختيار العبد او ممتنعا لازما لترك العبد ولا شك ان وجوب الوجود او امتناعه ينافي اختيار العبد
فاجاب بان الوجوب باختيار العبد محقق لاختياره لا مناف له وكذا الامتناع لترك العبد باختياره
محقق لاختياره لا مناف له نعم يتوجه ان يقال هذا الجواب لا يناسب مذهب الاشعري وسيجيء
تطبيقه له ان شاء الله تعالى قال محقق للاختيار فلا يكون فعل العبد الخ قوله لانه لا يوجد شيئا اي لان
العبد لا يوجد شيئا عند الاشعري بل لا مدخل له في وجوده عنده قوله وهو جبر متوسط اي
هو متوسط بين الجبر الخالص وهو مذهب الجبرية وبين التفويض الى العبد بالكلية وهو مذهب
المعتزلة وحاصل كلامه هو ان الجبر المتوسط لا ينافي حصول المقصود ههنا اذ المقصود هو ان لا يكون
فعل العبد كحركة الجماد وهو حاصل على المذهبين مذهب الاشعري ومذهب الاستاد قوله
بكل من الطرفين اي بكل واحد منهما على سبيل البدل لا على الاجتماع فان اجتماعهما محال قطعا
قوله بلا داع اذ لو تعلقت تلك الصفة بالداعي يلزم الايجاب وهو مناف لكون العبد مختارا مع انه
مختار عند الاستاد قال وايضا منقوض به توجيه النقض قوله ايضا اي كازلية تعلقات
العلم او اراد كازلية نفس الارادة قوله وقد يجاب اي يجاب عن النقض المذكور ولا يخفى
ان هذا الجواب ساقط فان حاصل النقض هو ان يقال ان الله تعالى يعلم ويريد انه يفعله او يتركه باختياره

فيكون

فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي اختياره تعالى واما ازلية تعلق العلم والارادة فلم يتعرض
لها الشارح بل ذكر نفس العلم والارادة وظاهر ان حالها لا يختلف في اصل الدليل او في صورة النقض
وايضا لم يتعرض الشارح لكون تعلق العلم سببا موجبا لتعلق الارادة بل يكفي ههنا استناده اليه كما عرفت
قال مدخل في بعض الافعال اي بالدوران يعني الظاهر ان مراد الشارح هو ان لقدرة العبد وارادته
مدخلا ظاهريا وسببية ظاهرية في بعض افعاله مع قطع النظر عما هو الواقع فلا حاجة ههنا الى التعرض
للدوران فان الدوران لا ينافي ان يكون الخالق هو الله تعالى فليس لها حاجة الى التفصي عن هذا
المضيق بخلاف السببية الظاهرية فانها تنافي بحسب الظاهر ان يكون الخالق هو الله تعالى فاحتيج الى التفصي
عن هذا المضيق الذي ذكره الشارح قال وتحقيقه ان صرف العبد اي صرف القدرة جعلها الخ قوله اي جعل
القدرة متعلقة بالفعل انما يحصل بتعلق الارادة بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة
بالفعل وهي القدرة وحاصل التفصي عن المضيق هو ان يقال ارادة العبد من صفة مخلوقة لله تعالى وهي
وهي لذاتها تكون متعلقة بالمراد وهذا التعلق امر اعتباري حاصل من جانب العبد بارادته فقط وليس هذا
التعلق امرا موجودا حتى يلزم نقل الكلام اليه فيتسلسل بناء على ان كل شيء موجود فهو مخلوق لله تعالى ثم اذا
تعلقت ارادة العبد لذاتها بذلك المراد خلق الله تعالى بطريق جري العادة قدرته وفعله معا موافقين
لتعلق الارادة فعلى هذا لا يلزم ان يكون العبد مجبورا بل كان افعاله الاختيارية مفوضة الى تعلق ارادته
بتلك الافعال من غير ان يكون له احتياج الى الداعي الذي اعتبره المعتزلة في طريق المغارب وقد حقق العرف
وكما ان حصول صفة الارادة في الباري تعالى لم يكن اختياريا ومع ذلك كان تعلق الارادة امرا اختياريا
وكان لهذا التعلق مدخل في ايجاده افعاله الاختيارية كذلك حصول صفة الارادة في العبد لم يكن اختياريا
للعبد ومع ذلك جاز ان يكون تعلق صفة الارادة امرا اختياريا حاصلا لها لذاتها ويكون لهذا
التعلق مدخل في كسب افعاله الاختيارية وبالجملة ان الله تعالى خلق في العبد صفة الارادة شرطا حقيقيا
وسببا حقيقيا في حصول افعال العبد وخلق القدرة علة عادية وشرطا عاديا في حصول تلك الافعال
لا علة حقيقية بل الخالق حقيقة هو الله هذا هو التحقيق الذي ينبغي ان يكون مراد الاشعري قال وهي
المتاخرة عن القصد اي عن القصد الذي يحصل عند القدرة يعني ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر
عن ذلك الشيء فينبغي ان يكون قصد استعمال القدرة غير القصد الذي يحدث عنده الفعل
والا يلزم تاخر الشيء عن نفسه قوله لان قصد الاستعمال الخ ولعل هذا القائل اراد بقصد استعمال
القدرة جعلها متعلقة بالفعل فلا اشكال فيه ايضا قوله ثم ان تقدم الشيء جواب عن قوله لان صرف
القدرة الخ يعني ان تقدم القصد باعتبار ذاته لا ينافي تاخره باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال القدرة
وصرفها الى الفعل فعلى هذا يتم وجود القصد الى وجود الفعل مع وجود القدرة فلا يلزم ان يكون ههنا
قصدان متغايران بالذات قال وايجاد الله الفعل عقيب ذلك هذا هو التعقيب الخ لا يخفى ان صرف
الارادة وتعلقها مقدم على وجود الفعل تقدما زمانيا فيكون التعقيب زمانيا ولعل الشارح
نظر الى هذا التعقيب وبنى كلامه في صرف القدرة على التعقيب قال الشارح رحمه الله والكسب مقدور
اي اثر الكسب مقدور قوله والخلق اي واثر الخلق ويجوز ان يكون الكسب بمعنى المكسوب والخلق بمعنى المخلوق

قال ويتفرد كل منهما بما هو له قيل عليه الخ قوله اقبح شركة اي اقبح اشراكا وقوله لان كلا من المؤثرين
يعني ان الباري والعبد قد اجتمعا على ايجاد فعل العبد مع ان كل واحد منهما منفرد بما هو له من
حصته من التاثير فان لكل واحد منهما حصة من التاثير مخصوصة له فيثبت الشركة على مذهب
الاستاد ايضا قال بعض الافاضل الشركة المنهية ان يستقل كل واحد من الشريكين في مطلق
الايجاد فالحق انه لا شركة منهية في مذهب الاستاد اصلا اذ لا استقلال للعبد في افعاله
وقوله ولا يجري في ملكه الا ما يشاء جملة حالية متعلقة بقوله ليس اقبح يعني ان مذهب الاستاد
لا يجري في ملكه سوى الا ما يشاء غير مخالف مذهب المعتزلة على ما عرفت قال الشارح رح رحمه الله
لانه قد ثبت ان الخالق حكيم الخ هذا ناظر الى مذهب المعتزلة في ان العقل حاكم في حسن الاشياء وقبحها
واما عندنا فالحاكم هو الشرع لكن الشارع هو المالك على الاطلاق ولا يقبح منه شيء اصلا يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد قال وهي علة للفعل اي علة عادية الخ قوله اي علة عادية لا يخفى عليك انه لا دخل
للقدرة عند اصحابنا في وجود الافعال فح لا يظهر الفرق بين ان يكون القدرة علة عادية وبين
ان يكون شرطا عاديا ولعل المراد انها علة ظاهرية كالنار للاحراق والجمهور على انها شرط ظاهري
كيبس الحطب للنار وقوله من شانها التاثير هذا غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ارادة ههنا قال
وكان هو المضيع يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح الخ قوله في ترك الواجبات
يمكن ان يقال ان ترك الواجبات يتناول اكتساب القبيح فان كف النفس عن اكتساب القبيح فعل اختياري
على ما ذكره ابن الحاجب في مختصره وهذا الكف واجب على المكلف فمن اكتسب فعلا قبيحا كان هو
المضيع لقدرة فعل الخير وهو الكف عن اكتساب ذلك القبيح ويؤيد ما ذكرناه ان قوله وكان هو المضيع
ناظر الى قوله وان قصد فعل الشر واما ترك الواجب فهو مذكور في ضمن قوله وان قصد فعل الشر الخ وذلك
لان من ترك الصلوة متعمدا مثلا فهو كان يقصد فعل الشر الذي هو الكف عن الصلوة فخلق الله تعالى قدرة
فعل الكف عن الصلوة قال واللازم وقوع الفعل بلا استطاعة الخ قال بعض الفضلاء ان وقوع الفعل
بلا استطاعة باطل عند الاشعري بناء على انها علة عادية للفعل عنده ولك ان تقول ان وقوع الفعل
بلا استطاعة باطل بالبداهة ولهذا قال لا بالدليل حتى يحتاج الى ان يقال ان هذا الكلام الزامي لا تحقيقي
قال لما مر من امتناع بقاء الاعراض فلا نقض الخ فان التعريف المختار عند اصحابنا هو ان يقال العرض
موجود قائم بمتحيز فيخرج من هذا التعريف صفات الله تعالى قال فقد اعترفتم بان القدرة حاصلة الخ
قوله ليس نفي وجود المثل السابق داخل يعني ان الاشعري لا يحتاج في دعوى كون الاستطاعة
مع الفعل الى نفي المثل السابق اذ قد حصل مقصوده بمقارنة الفعل لهذا المثل المتجدد سواء وجد
هناك مثل سابق او لم يوجد وقوله وفيه بحث لا يصح ايراد هذا البحث ههنا لان الشارح رح قد دفعه
بقوله ثم ان ادعيتم الخ فان حاصله انا لا نمنع جواز حصول الامتثال السابق وانما نمنع وجوب ذلك
فمن ادعى الوجوب فعليه البيان وقوله لا بد من مثل سابق هذا على تقدير تجدد القدرة بالامثال واما
واما على تقدير استقامة بقائها فلا بد ان توجد هي قبل وجود الفعل كما سيجيء انها كانت متعلقة
بالضدين دليلا يلزم تكليف العاجز فلا بد ان يكون موجودة قبل الفعل وباقية اما بتجدد الامثال

واما باستقامة بقاء الاعراض قال الشارح رح واما ما فيه الخ هذا جواب آخر لقوله فان قيل لو سلم ذلك لزم التحكم الخ
واذا لزم التحكم لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وانه باطل لما عرفت انها علة عادية قال لاستحالة
ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض رد عليه الخ وانت خبير بان قوله رد عليه الخ كان مندرجا في نظر
الشارح حيث قال يجوز ان يمتنع في الحالة الاولى الى قوله على السواء وذلك لان الشرائط المقارنة للقدرة
جاز ان تكون امورا اعتبارية مع ان القدرة موجودة باقية في الحالين على السؤال وتلك الامور الاعتبارية
لم تكن مقارنة للقدرة في الحالة الاولى فح يمتنع الفعل وكانت مقارنة لها في الحالة الثانية فيجب الفعل
ومن جملة الامور الاعتبارية رسوخ القدرة مثلا قال ومن ههنا ذهب بعضهم وهو الامام الرازي الخ
قوله ومن ههنا اي ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه ووجوبه في الحالة الثانية
لتمام شرائطه وقوله وهو الامام الرازي قال الامام القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال
المختلفة الحيوانية ولا شك انها قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولا شك
انها مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة
المستجمعة لشرائط التاثير فلذا حكم بانها مع الفعل هذا ماخوذ من شرح المواقف وقوله فسر دال الخ
هذا اشارة الى جواب الاعتراض المذكور في شرح المواقف وذلك الاعتراض هو ان يقال ان القدرة الحادثة
ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير
فحاصل الجواب هو ان القدرة الحادثة اذا اعتبرت مع جميع شرائطها العادية كانت مقارنة للفعل
واذا اعتبر بدون تلك الشرائط العادية كانت سابقة على الفعل وقوله وفي كلام الآمدي هذا
جواب آخر عن الاعتراض المذكور حاصل الجواب ان كون القوة مستجمعة لشرائط التاثير لا يقتضي ان يكون
القوة مؤثرة بالفعل بل يكفي ان يكون من شانها التاثير لكن قدرة الحق اغنت عن قدرة الخلق
فح لا يبقى الاشكال وقد بقي ههنا بحث وهو ان القدرة الحادثة كيف تكون من شانها التاثير وقدم
ان تاثيرها لا يتصور الا بان يكون الموصوف بها عالما بتفاصيل حركات اعضائه وسكناتها
وهذا غير متحقق له ويمكن ان يقال ان عدم العلم بتفاصيل ذلك لا ينافي ان يكون من شانها التاثير
غاية ما في الباب ان ذلك العلم التفصيلي شرط لتاثير القدرة بالفعل وعدم وجود شرط تاثيرها بالفعل
لا ينافي ان يكون من شانها التاثير قال وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل اي قيام الشيء الخ قوله بمعنى
تبعيتهما له في التحيز الا ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت وذكر في شرح المواقف ومعنى
القيام بالغير هو الاختصاص الناعت او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح وقوله والا
اي وان لم يمتنع قيام الشيء وبقاؤه معا بالمحل لزم الترجيح بلا مرجح وانه محال وقوله ووجه الضرورة
هذا اشارة الى سند المنع يعني انا لا نسلم لزوم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون تابع الشيء في التحيز
تابعا لشيء آخر في التحيز ايضا بخصوصية ذاتية بين ذلك التابع وذلك الشيء الآخر وقوله ونقول
لم لا يجوز ان يكون التابع لشيء في الاختصاص الناعت تابعا لشيء آخر في اختصاص الناعت ايضا
لخصوصية ذاتية بينهما قال المراد بلا اسبابه يعني ان للمكلف الخ قوله وصفا اضافيا اي
وصفا نسبيا يكون من احوال ما هو متعلقه لا وصفا ذاتيا يكون من احوال نفسه وقوله بعبير عنه

يعني به لفظ الاستطاعة قوله وتارة بلفظ مفضل اي بلفظ سلامة الاسباب قوله وقولنا ذو سلامة الاسباب
اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الاستطاعة وصف ذاتي والآلات صح تفسيرها بقولنا ذو سلامة
الاسباب فاجاب بان ذلك لصحة الحمل لا لصحة التفسير وذلك لان الاوصاف الاضافية لا تحمل على موصوفها
الا بواسطة ذو فيقال رجل ذو مال كثير قوله على التسامح يعني ان الاستطاعة صفة ذاتية وسلامة الاسباب
صفة اضافية لا ذاتية فلا يصح تفسير احدهما بالآخر الا بناء على التسامح ووجه التسامح هو ان قوله سلامة الاسباب
بدل دلالة ظاهرة على الصفة الذاتية وهو كونه بحيث سلمت اسبابه ولهذا عد سلامة الاسباب من
قبيل الاوصاف هذا ولعل مراد الشارح هو الاشارة الى التسامح الذي افاده بعض الافاضل فلهذا قال الشارح
هو ذو سلامة الاسباب ولم يقل هو سلامة الاسباب بدون قول ذو فان قوله ذو سلامة الاسباب كما يفيد
صحة الحمل يفيد صحة التفسير ايضا قوله ومعنى قوله ذو سلامة الاسباب هو كونه بحيث سلمت اسبابه ولا شك
ان كونه بحيث سلمت اسبابه صفة ذاتية للمكلف كما ان الاستطاعة صفة ذاتية له قال يعتقد عدم العجز الاستطاعة مع
قوله السر فيه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان العجز كان باقيا مع سلامة الاسباب لعدم القدرة
التي هي علة حقيقية عند المعتزلة وعادية عند الشيخ واياما كان يلزم تكليف العاجز وهو باطل وحاصل
الجواب ان هذا العجز لا يضر فان سلامة الاسباب مع القصد الى الفعل يكفي من جانب العبد فان
الله تعالى اجرى عادته على خلق الفعل بعد سلامة الاسباب والقصد الى كسب الفعل قال الشارح رحمه الله
لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب فان قلت ان سلامة الاسباب كانت من قبيل الاعراض
وقد عرفت ان العرض لا يبقى فينبغي ان يكون حالها كحال الاستطاعة في ان تكون مع الفعل قلت
ان سلامة الاسباب من قبيل الصفات الاعتبارية فيجوز ان يكون باقية تبعا للاسباب ويجوز ان
يكون المراد بسلامة الاسباب الاسباب السالمة ولا شك انها جواهر باقية على ان عدم بقاء الاعراض
ممنوع كما عرفت قوله وقد يجاب اي عن استدلال الخصم بان القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف
العاجز قوله صالحة للضدين اي فلا يلزم تكليف العاجز كما زعم الخصم وقال بعض الافاضل ان ما نقل عن
ابي حنيفة ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل لا وجه في الجمع بين الكلامين هو ما ذكره
الامام الرازي كما عرفت قال ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه تحرير المقام اي قوله ما يمتنع في نفسه كجمع الضدين
وقلب الحقائق واعدام القديم قوله وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل
والطيران الى السماء قوله وما يمكن منه اي من العبد عادة كايمان الكافر وطاعة الفاسق قوله والاول لا يجوز
ولا يقع تكليفه اتفاقا والحق ان هذه المرتبة جائزة عند البعض كما ذكر في شرح المواقف ثم ان لفظ تكليفه
مستدرك ههنا واحسن ان يقال والاولى لا يجوز ولا يقع اتفاقا قوله والثانية لا يقع اتفاقا لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويدل على عدم وقوعها الاستقراء ايضا على ما قالوا قوله تكليف ما
لا يطاق واقع عند الاشعري حاصله ان الفعل قد يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لتعلق ارادته واختياره
بعدمه فان مثل هذا الفعل لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله وهي لا تتعلق
بالضدين بل بكل واحد من الضدين قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف بهذا جائز
وواقع اجماعا على ما ذكر في شرح المواقف قوله ومن لا يقول به اي ومن لا يقول بان تكليف ما لا يطاق

واقع لا بعد المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق وهو لا يقول به فان الاشعري لا يقول بان ايمان المؤمن وكفر
الكافر وطاعة الفاسق مما لا يطاق كما عرفت قال ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع اي بما لا يمكن في نفسه
قوله بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع بيننا وبين المعتزلة انما كان في جواز التكليف بما
يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد بخلاف التكليف بما يمتنع في نفسه اذ لا نزاع بيننا وبينهم في عدم جوازه
قوله ولكن ان يأخذهما على الاطلاق اي بحيث يتناول المرتبتين الاوليين على الاطلاق قوله
لانه لا يستلزم الشمول يعني ان اخذهما على الاطلاق لا يستلزم شمولهما لجميع افرادهما فلا يلزم ان يكون قوله
واما النزاع في الجواز شاملا لهما معا بل يكفي ههنا اختصاصه باحدهما وهي المرتبة الوسطى اذ المقصود من
انهما اخذتا على الاطلاق لا على العموم والشمول قوله ومن جملته انه لا يؤمن اي ومن جملة ما علم مجيئه
به ان ابا لهب لا يؤمن فقد كلف ابو لهب بان يصدق النبي عم في هذا الخبر وهو ان ابا لهب لا يصدق
النبي عم ثم ان ابا لهب اذا كان مصدقا لتصديقه مستلزما كان هو عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا
فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه
موجبا للتكذيب في اخباره بانه لا يصدق ولا شك ان هذا الايمان المشتمل على ما ذكر محال لاستلزامه
الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة هذا مأخوذ من شرح المواقف قوله لانه يجوز
هذا خلاف الضرورة الوجدانية فلهذا قال نعم هو خلاف العادة فينبغي ان يكون من المرتبة الوسطى
قوله والذي يحسم ح وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالي اي بكل ما جاء به فهو حق وليس
في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط بعلمه بوجود
هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول كذا في شرح المواقف وانت خبير بان المقصود
ههنا هو الالزام على المعتزلة ولا شك ان قوله عم ابو لهب لا يؤمن كان بحيث يمكن ان يعلم مجيئه به فح
يلزم جواز التكليف على ابي لهب بالجمع بين النقيضين فتامل قوله في حقه اي في حق ابي لهب قوله
بما عداه اي بما عدا انه لا يؤمن قال وتقريره انه لو كان جائزا اه لو صح هذا التقرير لزم ان لا يجوز تكليف
امتثال ابي لهب ح وانت خبير بان هذا التفتيش كان مندرجا فيما بعده من قول الشارح او اخباره بعدم
وقوعه ولا يحسن ايراده قبل ذكر ما هو مندرج فيه وقد ذكر الشارح رح فيما بعد ما هو حل له ايضا حيث قال
وحلها الى آخره قال الشارح رح والاولى ان لا يقيد بالتخليق لكمن ان يقال ان قول تخليقه بمعنى مخلوقيته
ولا نزاع في مخلوقية الفعل المولد وانما النزاع في انها مستندة الى الله تعالى او الى العبد فاصحابنا يقولون
لا صنع للعبد في هذه المخلوقية لا خلقا ولا كسبا والمعتزلة ينكرون ذلك قال فلا استحالة في اكتساب
قوله مع انا نعلم بالضرورة اشارة الى جواب ما قيل هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب الانسان بيده
على حجر عظيم مخصوص بحيث يتألم فان هذا الالم حاصل في محل القدرة وهو اليد فينبغي ان يكون للعبد
صنع في اكتسابه هذا الالم بخلاف ما اذا ضرب يده على انسان آخر فحصل الالم في ذلك الانسان الآخر
فان هذا الالم الثاني ليس في محل القدرة فينبغي ان يكون للعبد صنع في اكتسابه فاجاب بانه لا فرق
بين الالمين بالضرورة ولا اكتساب في الثاني قطعا ولا اكتساب في الاول ايضا قوله وقد ذهب ضرار
وحفص من المعتزلة الى ان ما كان من المتولدات في محل قدرة الفاعل كالعلم النظري المتولد من النظر

فهو فعله وهو حاصل بايجاده وما كان في محل مباين لمحل قدرة الفاعل فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا
من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالالام الحاصلة في المضروبات قال
ولهذا لا يتمكن العبد من دفعه الخ ويمكن ان يقال ان كلام الشارح ههنا مبني على الافعال المباشرة الممتدة زمانا
والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى يحصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على
دفع امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربته ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا
الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امتداده وكذا الكلام في المشي الممتد زمانا فانك متى اردت ترك
امتداده تركت فاذا عرفت هذا فيظهر لك انه لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست
قائمة بمحل القدرة كما عرفت وكذا لا يتمكن العبد من ترك امتدادها كما عرفت ايضا بخلاف افعاله الاختيارية
الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذا المتولدات الغير
الممتدة اذ لا قائل بالفصل قال اي الوقت المقدر لموته الخ قوله اي الوقت الخ يعني ان المقتول عند
اهل الحق ميت في الوقت قدره الله تعالى وعلم انه يموت فيه قوله ولا بالموت بدل القتل اي
لو لم يمت بهذا القتل المخصوص لجاز ان يموت بدون قتل ما اصلا وان يموت بقتل آخر غير ذلك القتل
المخصوص قال قد قطع عليه الاجل اي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى امده الخ قوله اي لم يوصله
يعني ان القاتل لم يوصل المقتول الى الاجل ولا يخفى عليك ان هذا التفسير مبني على ان يكون عبارة
الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في النسخ التي وجدناها هكذا ان الله قد قطع عليه
الاجل والمناسب للمعتزلة هي النسخة الاولى ذكر في شرح المقاصد زعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه
الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم
يقتل لمات البتة في ذلك الوقت قوله فهم يقطعون اي يحكمون حكما قطعيا فالقطع المذكور ههنا غير
القطع المذكور سابقا قوله فهل يتحقق ذلك الخ اي هل يتحقق في حق المقتول الزمان الذي
يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تأخر ثم ان هذا التحقيق على وجهين احدهما انه لو لم يقتل
لمات البتة في ذلك الزمان وهو مذهب ابو الهذيل والثاني انه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الزمان
وان لا يموت وهو مذهب اصحابنا كما عرفت قوله وكذا في شرح المقاصد قال في شرح المقاصد
فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد
بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن المقتول ميتا باجله قطعا من غير تصور خلاف
فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان
بطلان حيوته بحيث لا يتخلف ولا يتقدم ولا يتأخر ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول
مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له انتهى كلامه ومقصوده
الاشارة الى ان النزاع ههنا حقيقي لا لفظي والمراد بالاجل المضاف هو المضاف الى الموت قال
اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ان قلت الخ قوله عند مجيئه اي مجيء اجلهم قوله
في نفسه اي في نفي الاستقدام اذ لا يحسن ان يقال مثلا اذا جاء لا يستقدمون على اجلهم قوله فلا يتقيد
بالشرط اي لا تقديما قوله تعالى لا يستقدمون بالشرط المذكور وقوله تعالى اذا جاء اجلهم وقال بعض الافاضل

انما ترجم العطف على الجزاء فيجعل مجموع المعطوف والمعطوف عليه كناية عن معنى انهم لا يستطيعون تغيير
الاجل اصلا وانت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء وحده بدون ذكر قوله تعالى ولا يستقدمون
فالصحيح انه معطوف على مجموع الجملة الشرطية على ما هو المشهور قال واحتجت المعتزلة قالوا المسئلة بديهية الخ
قوله المسئلة بديهية يعني ان مسئلة كون تولد موت المقتول من فعل القاتل وبقائه لولا القتل ضرورية
كما ادعوا الضرورة في تولد سائر المتولدات واعلم ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين
ومن تابعه واما الجمهور منهم فهم كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية على ما ذكر في شرح المواقف فما ذكره
الشارح من قول المعتزلة مبني على ما ذهب اليه الجمهور من المعتزلة فعلى هذا لا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج
مجازا عن معنى التنبيه قال والجواب عن الاول يرد عليه الخ قوله لا بد في تحرير محل النزاع وهو
ان يقال ان الاجل زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم وتأخر فلو كان عمره اربعين على تقدير
ترك الطاعة وسبعين على تقدير فعل الطاعة لزم تعدد الاجل على تقدير الاول وتأخر الاجل على التقدير
الثاني ويلزم ايضا ان يكون له اجلان وهو خلاف مذهبنا هذا وانت خبير بان الاجل الذي
قدر الله موته فيه هو زمان انتهاء السبعين ولا تقدم ولا تأخر هناك واما زمان انتهاء الاربعين
فليس ذلك باجل قدر الله موته فيه بل لا عبرة بمثل هذا الاجل الفرضي اذ لو اعتبر هذا الاجل يلزم ان يكون
الى السبعين آجال لا يعد ولا يحصى فانه ما ولد في زمان من الازمنة كان بحيث يمكن ان يقتله
رجل في كل ساعة الى آخر السبعين فلو قتله ذلك الرجل في ساعة من تلك الساعات كان اجله فيه
لكن الله تعالى يعلم انه لا يقتله وان لا يموت الى تمام السبعين فتعين ان اجله عند تمام السبعين
من غير تقدم ولا تأخر وظهر انه لا تعدد في اجله بخلاف الاجل المؤخر للمقتول عند المعتزلة فانه
اجل قدره الله تعالى للمقتول عندهم فكان هذا الاجل وقتا معينا لكن القاتل قد غيره بتقديم القتل
عليه في زعمهم قوله اخبار آحاد فلان تلك الاحاديث مشهورة المعنى بل هي مجمع عليها حتى شاع بين
الامة ان الصدقة ترد البلاء وتزيد العمر وان صلاح الرجل يزيد عمره وفساده وظلمه ينقص عمره
قوله الآيات القطعية مثل قوله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون وقوله تعالى فاذا جاء
اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون قال لا كما زعم الكعبي فانه خالف المعتزلة الخ زعم الكعبي
ان المقتول ليس بميت وكانه خص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى فان مات او قتل الآية
لكن لا خفاء في ان المعنى مات حتف انفه فان مجرد بطلان الحيوة موت هذا ماخوذ من شرح المقاصد
قال الشارح رح ان للحيوان اجلا طبيعيا قيل هو في الانسان الى ان يبلغ سنه الى مائة وعشرين سنة
قوله واجلا اخترامية اي حاصلة بحسب الاسباب لا تعد ولا تحصى من الامراض والآفات كذا في شرح
المقاصد يقال اخترمهم الدهر اي اقتطعهم واستأصلهم كذا في الصحاح اي قطعهم عن اصلهم قال
فيأكله اي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق الخ قوله اي يتناوله يعني ان قوله فيأكله
مجاز من قبيل ذكر الخاص وارادة العام حتى يتناول المشروب والمأكول قوله وقد يفسر الرزق
ذكر في شرح المواقف ان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق ما ينتفع به حي سواء كان بالتغذي
او بغيره مباحا كان او حراما قال الآمدي والتعويل على هذا التفسير قوله وفيه بعد لا يخفى اي ليس

احتجت صح

اي ليس في العرف اطلاق الرزق على العوارى وانت خبير بانه يصح ان يقال ان فلانا رزقه احد العوارى وذلك لان الانتفاع يكفي في حصول معنى الرزق كما في الاطعمة المباحة بدون التمليك فان من اكل الطعام المباح بدون التمليك كان مرزوقا فكذا العوارى المباحة للانتفاع بدون التمليك كان ارزاقا وقوله ويجوز ان ياكل شخص رزق غيره هذا غير مناسب في هذا الموضع وانما موضعه اللائق ما سيجئ من قوله ولا يتصور ان ياكل احد رزق غيره قال السيد في شرح المواقف وبما قال بعضهم الرزق هو كل ما يترتب به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بهذا المعنى وقد قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفوق مجاز عند اصحاب هذا التفسير لانه [redacted] بصدده انتهى كلامه اي لان هذا المنفوق بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق قال بمملوك ياكله المالك المراد به المملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن اي قوله يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره وان كان ملكه على الاطلاق لكنه ليس ملكه من حيث هو مجعول له وكذا الكلام في الخنزير وقوله فاندفع ظاهر اي للمعتزلة ان يقولوا ان خمر المسلم وخنزيره ليس بملك له فاندفع النقض الوارد بهما على تفسيرهم الرزق فانه مملوك ياكله المالك قال ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا اي وانما قال ظاهر قوله الشارح اي لان المعتزلة ان يقولوا ان تسمية ما ياكله الدواب رزقا مبني على تشبيه بما هو مملوك الانسان فيما كله فيكون لفظ الرزق مجازا عما ياكله الدواب فعلى هذا لا يلزم ان يكون كل دابة مرزوقة حقيقة وانت خبير بان هذا التاويل خلاف الظاهر المتعارف فلا يصح ارتكابه من غير ضرورة قال في شرح المقاصد وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء ايضا قال ان من اكل الحرام طول عمره اجيب بانه اي وهو بعينه مذكور في شرح المقاصد وانما النقض وهو ان يقال ان من مات ولم ياكل حلالا ولا حراما لم يرزقه احد وهو يبطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فجوابكم جوابنا فنقول فجوابكم جوابنا كان مذكورا في شرح المقاصد ولعله اشارة الى ان اصحابنا ان اجابوا بان من مات ولم ياكل حلالا ولا حراما كان منتفعا في رحم امه بالغذاء الحاصل في الرحم فيكون مرزوقا كان للمعتزلة ان يجيبوا بان من اكل الحرام طول عمره كذلك في رحم امه فيكون ممن رزقه الله تعالى والاولى ما ذكر في شرح المواقف وهو انه تعالى فيلزم منهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله تعالى لم يرزقه وهو خلاف الاجماع الحاصل من الامة قبل ظهور المعتزلة قال اذ لا معنى لتعليق هذه الكلمة قوله اذ لا معنى اي لا معنى لان يقال مثلا الله تعالى يهدي من يشاء ضالا او يسمي من يشاء ضالا خصوصا على اصل المعتزلة فانهم كانوا يقولون ان العبد مستقل في افعاله لا يتعلق بها مشية الله تعالى وكانوا يقولون بالحسن والقبح العقليين وكذا لا معنى لان يقال الله تعالى يبين طريق الحق لمن يشاء وذلك لان بيان الطريق الحق عام لجميع العباد فلا معنى لتقييده بمشية الله تعالى وقوله فيه فوات مقابلة من قال بان الاضلال وجدان العبد ضالا كان يقول بان الهداية وجدان العبد مهتديا فلا يفوت مقابلة الاضلال للهداية فيكون المعنى على زعم هذا القائل الله تعالى يجد من يشاء ضالا ويجد من يشاء مهتديا قال ومثل هداه ولم يهتد مجاز اي قوله ومثل هداه اي ذكر في شرح المقاصد وقد يستعمل الهداية بمعنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى انك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم

الى طريق

الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى والحق ان قوله تعالى واما ثمود فهديناهم صالحا الى قوله الا بعدا لثمود يدل على نفي حصول الهداية في ثمود دلالة قطعية فافهم قال وهو باطل لقوله تعالى وايضا الناس يختلف اي قوله الناس يختلف اي يعني ان ما ذكره المعتزلة باطل لاجماع الامة على اختلاف الناس في الهداية فبعضهم مهتدي وبعضهم ليس بمهتدي والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويل الهداية بالدعوة على ما ذكر في شرح المواقف وقوله فيه فوات اي فان قاعدة المطاوعة هي لزوم مطاوع الفعل المتعدي له بحيث لا ينفك هو عنه نحو لزوم الانكسار للكسر والاهتداء للهداية فلو كانت الهداية بمعنى خلق الاهتداء كان الاهتداء لازما للهداية ولو كانت بمعنى بيان طريق الثواب لم يكن الاهتداء لازما للهداية اذ لا يقال للكافر العالم بطريق الصواب هو مهتد بل يقال ضال وقوله ولا مدح الا بالحصول اي الا بحصول الاهتداء وذكر في شرح المواقف ان كونه مهديا من صفات المدح يمدح به في المتعارف دون كونه مدعوا اذ لا يمدح الرجل كونه مدعوا الى الاعتبار والطاعة فلا يصح حمل الهداية على الدعوة الى الايمان والطاعة وقوله وما يقال ان الاستعداد فضيلة يمدح عليها وقوله نقيصة اي عيب وفي الصحاح النقيصة العيب وقوله لان التمكن في نفسه وانت خبير بان هذا التمكن بمنزلة الآلة لحصول الاهتداء ولا يحسن في مقام المدح ان يقال فلان مهدي بدون حصول الاهتداء الذي هو ثمرة ذلك التمكن والاستعداد نعم يحسن ان يقال فلان متمكن ومستعد لكن الكلام ههنا في ان يقال فلان مهتدي وقوله فلان مهدي كون التمكن عاما لا يمنع ان يقولوا فلان مهدي ويجعل مراده فلان يثبت قولهم فلان مهدي وفلان آخر غير مهدي اذ التمكن عام للكل هذا وجه آخر لاختلاف الناس في الهداية كما عرفت آنفا قال ولقوله عم اللهم اهد قومي ولقوله تعالى اهدنا اي قوله اذ الطلب يستدعي عدم الحصول يعني ان قوله عم اهد قومي لا يراد به طلب البيان اذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب مع ان البيان حاصل قبل الطلب فلا يصح طلبه وكذا الكلام في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم لا يراد به طلب بيان الطريق اذ هو حاصل قبل الطلب وقوله ينافي التفسير اي وذلك لان الاهتداء كان مخلوقا وحاصلا فينا فاذا طلبنا الاهتداء كان طلبا لتحصيل الحاصل وانه باطل قطعا وللقائل ان يقول ان المراد ههنا هو طلب الدوام على الاهتداء والثبات عليه على ما ذكر في كتب المعاني واما طلب الدوام والثبات على بيان الطريق فهو طلب دوام التكليف لكن طلب التكليف غير معقول فضلا عن طلب دوامه فان اكثر الناس يتهاونون ويتكاسلون في الافعال المكلف بها فكيف يطلبون التكليف بها والدوام على ذلك التكليف وقوله ان العرض اي والحاصل ان امثال ذلك عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على حمل الفاظها على معانيها الحقيقية وبناء ايضا على ما مر من انه تعالى هو الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه تعالى لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية والاضلال ونحوهما على خلاف الظاهر المتبادر وقد عرفت بطلان ذلك كله قال والمشهور ان الهداية قوله والمشهور ان الهداية جملة معطوفة على الجملة السابقة وهي قوله ثم المذكور الخ ومقصود الشارح ههنا هو ايراد روايتين مختلفتين في شان الهداية وقوله المرادة في اغلب استعمال الشارح اذ الكلام في الهداية المذكورة في القرآن والحديث كما عرفت دون الهداية المذكورة في كلام المشائخ

ثم ان الالفاظ المذكورة في القرآن والحديث قد يكون حقيقة شرعية كالصلوة والايمان والهداية بمعنى
خلق الاهتداء وقد يكون حقيقة لغوية او عرفية وهو ظ وقد يكون مجازا شرعيا او لغويا او عرفيا
على ما علم في علم التفسير وعلم الاصول وعلم المعاني قال والا لما خلق الكافر الفقير اذ الاصلح له الخ قوله ثم اماتته
اي ثم الاصلح له اماتته قبل التكليف والتعريض او سلب عقله قبل التكليف قوله فان قلت الخ
ذكر في شرح المقاصد فان قلت بل الاصلح له التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه اعلى المنزلتين
قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لا على المنزلتين اصلح له
ولهذه النكتة الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه قال قبل علم الله تعالى في الطفل انه ان عاش
ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ونمرود وغيرهم من الضالين
الكتاب المضلين اطفالا فكيف لم يمنع الاصلح عن الاجابة له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما انتهى كلامه وقد مر في صدر
ان هذا الالزام لا يرد على معتزلة بغداد فانهم قالوا بوجوب الاصلح في الحكمة والتدبير فلعل مرادهم ان
اقصى ما يتمكن به العبد من تحصيل ما كلف به واجب عليه تعالى وقد راعى ذلك حيث اعطاه القدرة
والعقل وايده بارسال النبي عم ليهديه الى طريق الحق فلم يبق تحت قدرته الا القسم على الهداية وهو
مناف التكليف قال وما كان له منة على العباد فانهم قالوا الخ قوله ونحوه يعني السفه والقبح العقلي
والبعض ونحو ذلك قوله جعل فعل ما حسن في محل الرفع على انه خبر المبتداء وهو قوله فلزوم البخل
وقوله ولا منة في مثل ذلك المنة هي ان يعتد باحسانه على من احسن اليه على ما ذكر في تفسير القاضي
ولا شك ان الفعل اذا كان واجبا عليه تعالى والترك كان مستحيلا فلا يصح له المنة في ذلك الفعل
لكونه مؤديا للواجب عليه كمن يرد دينا لازما عليه قوله الاب المشفق الخ هذا اشارة الى نقض اجمالي
حاصله ان الاب يمن على ولده بسبب شفقته وهذا مقبول شرعا وعقلا مع ان الاب لا اختيار له في
شفقته وقوله عنها اي عن الشفقة قوله ان وجدت اي ان وجدت تلك الافعال الاعتبارية
من الاب واما نفس الشفقة ففيها المنة بدلا للاب قال وجوابه ان منع ما يكون حاصله الخ قوله
تركه اي ترك الاصلح قوله رعايته اي رعاية الاصلح قوله قال الزمخشري يعني صاحب الكشاف فانه من المعتزلة
قوله ان يعتقدهم هذا منقول قال قوله لا دلالة الخ ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل هو ان الزمخشري
يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك العقاب الكفار واذا اقتضت الحكمة ترك العقاب
الكفار فيعلم من ذلك ان الزمخشري يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة ترك الاصلح اذ لا فرق بينهما
لكان واحدا منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة ترك الواجب فافهم قوله ولو سلم الخ اي ولو سلم
ان عدم المغفرة اصلح قوله على ذلك التقدير المحال يعني تقدير مغفرة الكفار فان مغفرة الكفار محال
عند المعتزلة وعلى تقدير وقوع هذا المحال يكون المغفرة اصلح فان المحال قد يستلزم المحال على ما هو المشهور
قوله ولو سلم فالتجويز اي ولو سلم ان المغفرة ليست اصلح على ذلك التقدير المحال فتجويز مغفرة الكفار
على تقدير وقوع مغفرة الكفار لا ينافي استحالة ذلك التجويز لان المعلق بالمحال جاز ان يكون محالا قوله
ولو سلم فالكلام اي ولو سلم ان تجويز مغفرة الكفار لا ينافي استحالة ذلك التجويز حتى ان ذلك لا يكون محالا
فالكلام مع جمهور المعتزلة دون الزمخشري وحده فلا عبرة بتجويز الزمخشري وحده قوله وههنا بحث هذا اعتراض

على ما

على ما اجاب به الشارح من قوله وجوابه ان منع ما يكون الخ قوله والمذهب اي ومذهب اصحابنا قوله
نفي الوجوب في الخصوصيات وهي الاصلح للعبد والعقاب على الكافر مثلا فانهما عند اصحابنا لا يجبان على جميع
بل لجواز ان يكون مقتضى الحكمة تركهما ثم ان عدم وجوب خصوصية كل واحد منهما عليه تعالى لا ينافي وجوب رعاية
مطلق الحكمة عليه تعالى قال بعض الافاضل ان جواب الشارح ليس مبنيا على اصل اصحابنا حتى يرد عليهم البحث
المذكور بل جواب الشارح ينبغي ان يكون الزاما على المعتزلة القائلين بوجوب رعاية الاصلح في كل شيء والحق
ان يقال ان ترك ما فيه الحكمة لا يكون بخلا ولا سفها ولا جهلا فان رعاية الحكمة حق محض له تعالى قد فعلها كرما
او عدلا فان تركها فقد ترك حقه بحيث لا يلزم عليه شيء من القبائح والنقصان تعالى عن ذلك قال
ثم ليت شعري الخ قبل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة الخ قوله ابطلها اي ابطلها الشارح حيث قال اذ ليس
معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب قوله جعلوا الاخلال ان قيل انهم جعلوا ذلك الاخلال نقصا في الفعل
لا نقصا في الذات او في صفة من صفاته فليس النقص في الفعل لا يستحيل عليه تعالى فلا يلزم استحالة ترك
ترك الاصلح ولا يلزم وجوب شيء عليه تعالى قوله ولهذا اي ولكون هذا هو مذهب الفلاسفة اضطر المتأخرون
من المعتزلة الى الاختيار ما هو مذهب اهل السنة وهو الوجوب بمعنى انه تعالى يفعله البتة وهذا بالحقيقة ليس
قولا بالوجوب عليه تعالى بل هو انكار الوجوب كما لا يخفى قال استحقاق تاركه الذم والعقاب فان علم هذا الخ
قوله والا فعقلي باطل عند اهل السنة الا انه ذكر ههنا ليتبين ان مذهب المعتزلة اذ في هذا التعميم مبالغة
في ابطال معنى الوجوب عليه تعالى مطلقا وقوله بمعنى استحقاق تاركه الذم فيه ان هذا الاستحقاق اما ان
يوجب نقصا في ذاته تعالى او في صفة من صفاته يلزمهم الميل الى الفلسفة كما عرفت والا فلا وجوب اصلا قال
وهو ظ اذ لا معنى للذم لانه تعالى مالك الخ قوله لانه اي لكونه على الاطلاق ان قالت المعتزلة ان كونه تعالى
مالكا على الاطلاق لا يمنع استحقاق الذم على ترك الواجب قلنا استحقاق الذم اما ان يوجب نقصا في ذاته
او في صفة من صفاته فهذا يؤدي الى مذهب الفلاسفة واما ان لا يوجب نقصا اصلا فالقول بالاستحقاق
مجرد تسمية لا معنى له اصلا قوله اذ لا يتصور في حقه تعالى اي لا يتصور العقاب في شانه تعالى قال
لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق الخ انما قيد بالامكان الخ قوله امور ممكنة اشارة الى ان الدليل الذي
اورده الخصم على امتناعها ليس بدليل في التحقيق بل هو مغالطة وقعت في صورة الدليل وعرفت
فيما سبق ان المراد بالممكن ههنا هو ما لا يدل الدليل العقلي على امتناعه قوله لتقدم العقل
على النقل لان النقل موقوف على اثبات الصانع واثبات النبوة وهما موقوفان على العقل قوله على
على الجلوس اي على التمكن سواء كان التمكن بالجلوس او بغيره وقوله بالاستيلاء ثم معنى على العرش استوى
اي على العرش استولى اي قصد اليه وبلغ غايته في الاحكام والاتقان قوله ونحوه مثل ان يكون
ذلك كناية عن الكمال السلطنة كما يقال جلس فلان على السرير اشارة الى انه صار سلطانا فعلى هذا
يكون قوله تعالى على العرش استوى من قبيل المجاز المتفرع على الكناية قال الا انه ربما صرف عليها عرضهم الخ
واعلم ان في الآية الكريمة مبالغتين احدهما بسلوك طريق الكناية فان العرش كناية عن الاحكام
وقد بين في علم البيان ان الكناية ابلغ من التصريح اذ هي اثبات الشيء ببينة والثاني بسلوك طريق
القلب اذ الاصل ان يقال انه ربما عرض عليهم لكن وفي سلوك طريق القلب مبالغة ليست في اصله

على ما قالوا في شرح المقاصد لنا آيات كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيمة
وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب قال اغرقوا فادخلوا
نارا ووجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وايضا قوله تعالى ادخلوا نارا بصيغة الماضي يدل
دلالة ظاهرة على ان دخولهم النار كان قبل الخطاب مع النبي عليه السلام فيكون في القبر ويدل على ما ذكرناه انه
لو قيل وادخلوا نارا بالواو وبدون الفاء كان يفهم ما ذكرنا ايضا قال الشارح رح يثبت الله الذين آمنوا
بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اي نزلت هذه الآية في شان عذاب القبر يعني ان الله تعالى ينعم المؤمنين
ويعذب الكافرين في القبر قوله اذ قيل ظرف لقوله تعالى يثبت من حيث المعنى اي يثبت كل واحد منهم اذا قيل
له من ربك قوله فيقول تفصيل له فيكون القول الثابت هو قوله ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد عليه السلام
قال جماد لا حيوة له وجوز بعضهم قوله ولا شك انه سفسطة كيف يكون سفسطة وقد روي رواية مشهورة
ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار قد صار يابسا حتى انقطع ماؤه عنه خوفا عن ان يكون
وقود جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تعالى قادر على ان يخلق في الاشجار ادراكا يكون
سببا لتلذذها وتالمها قوله وقال بعض الفضلاء انهم اتفقوا على انه تعالى اعاد في القبر نوع حيوة لكن توقفوا
في انه هل يعاد الروح ام لا والمنقول عن ابي حنيفة هو التوقف قوله وقال بعضهم جواب الميت منكر ونكير يدل
على اعادة الروح اذ الجواب فعل اختياري فلا يتصور بدون الروح قال لا دليل لهم يعتد به قالوا ان اعيد الخ
قوله فهو مبدأ ولا معاد لانه لو اعيد الوقت الاول يكون ذلك المعاد معادا في وقته الاول وكل ما وقع في
وقته الاول فهو مبدأ فيكون مبدأ من حيث انه معاد هف هذا ماخوذ من شرح المواقف قوله والا فلا اعادة
اي وان لم يعد الوقت الاول فلا يحصل اعادة الشيء بعينه لانه انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه
والوقت منها مع انه لم يعد الوقت على ما هو المفروض قوله والا يلزم اي وان كانت الوقت من
المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته
وكان ذلك التلميذ على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا ان كان الامر على ما زعم فلا يلزمني الجواب
لانه غير ما باحثك وانت ايضا غير ما باحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بان الوقت ليست
من المشخصات هذا ماخوذ من شرح المواقف قوله مع انه كلام على السند والظاهر انه كلام على نفس المنع
الذي هو قوله لانم ان الوقت من المشخصات ثم ان الكلام على نفس المنع كان مقبولا في هذا المقام اذ يصح
ان يقال ان اعيد وقت الحدوث فهو مبدأ لا معاد والا فلا اعادة بعينه قوله لا يتصور
هو بدونه في محل الرفع على انه خبر ان وضمير هو راجع الى الوجود والضمير المجرور في قوله بدونه راجع
الى الالف واللام في المعتبر فان الالف واللام هناك بمعنى الذي قوله لا يعتبر في الاعادة ايضا
اي لا يعتبر عدمه في الاعادة ايضا كما لا يعتبر عدمه في البقاء قوله وثانيا بان المبدأ اي تخيل الشيء
الشيء الاول وهو ان يجاد الوقت الاول ايضا لكن لانم قوله فهو مبدأ لا معاد فان المبدأ هو الموجود
في الوقت المبدأ لا في الوقت المعاد والمفروض ان الوقت ههنا معاد فلا يلزم الخلف اصلا قوله
فانه في التحقيق تخلل العدم بل هو تخلل زمان العدم بين زماني الوجود واما القول بتخلل العدم بين زماني
الوجود فهو قول مجازي بناء على تخلل زمان العدم بين زماني الوجود قوله اذ الاختلاف رد على قوله

قوله وايضا لو تم ذلك الخ قال لان مراد الشارح وذهب البعض الى ان اعادة الاجزاء الخ قوله اي كل
واحد من الجواهر الفردة المطلوب بها انضمام بعضها الى بعض وبعض المركبات من تلك الجواهر لكن نفي الكلام
في الجواهر الفردة التي لم يتركب منها جسم ولم يقع عليها تفريق اصلا اللهم الا ان يقال ليس في العالم جوهر فرد
لم يتركب منه جسم او يقال ان من شان الجواهر الفردة التركيب والتحليل فكان من شانها الهلاك قال
والاجزاء المأكول فضلة في الاكل فان قيل الخ قوله يحفظه اي يحفظ الله المأكول يعني ان الله تعالى يحفظ الاجزاء
الاصلية للمأكول من ان يصير اجزاء اصلية لبدن آخر قوله فضلا عن ان يصير نطفة فلعل الله تعالى يجعل
الاجزاء الاصلية للمتولد منها غير النطفة بان كانت حاصلة في رحم الام من دم الحيض او نحوه قوله
والفساد في الوقوع جواب عن قوله يحتمل ان يولد اي لا اعتبار للاحتمال العقلي ههنا لان الخصم في مقام الاستدلال
لا في مقام المنع فلا يفيده الاحتمال العقلي وذكر في شرح المواقف ان الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الباقية
من اول العمر الى آخره وذكر بعض الافاضل ان الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الحاصلة من اول الفطرة اي
في اول تعلق الروح قال فان الجهنمي ضرسه مثل احد قبل ذلك الخ قوله ذلك بالانتفاخ قبل الجوهر الفرد
لا يقبل الانتفاخ والتخلخل قلنا انه يقبل التكبير والتخلخل نعم انه لا يقبل التصغير والتكاثف لصغره والله تعالى
قادر على كل ممكن فهو قادر على ان يجعل الجوهر الفرد قوله والا لزم تعذيبه تم فان الله تعالى قادر على ان
يخلق انواع الالام في الاجزاء الاصلية لا في الاجزاء الزائدة المنضمة الى تلك الاجزاء الاصلية قوله
لان العذاب للروح المتعلق به لا يخفى عليك ان جمهور القائلين بحشر الاجساد كانوا ينكرون بالجواهر الفردة
فالروح عندهم ينبغي ان يكون مركبا من الجواهر الفردة فيلزمهم ان يقولوا بانسحاق اجزاء الروح ايضا لان
متعلق بجميع الاجزاء التي تعلقت بها الحيوة قال فيما انما يلزم التناسخ حاصل الجواب قوله مغايرة البدنين
يعني ان التناسخ مبني على المغايرة البدنين لا انه نفس المغايرة قوله بدل ضمير ان قوله
غير مسموعة ولعل دعوى اتحاد الاجزاء الاصلية مسموعة اذ لا شك ان الاحتراق والتعذيب يكون
متعلقا بالجلد كما يكون متعلقا بالبدن فلو لم يكن في الجلد الثاني اجزاء اصلية لزم تعذيب الجلد الثاني
بلا معصية واما نفي تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذ القوة اللامسة يكون في الجلد فهو محل الالم قطعا
قال ان كتب الاعمال هي التي توزن وقيل بل يجعل الحسنات اجساما الخ قوله بجعل الحسنات
اي يخلق الله تعالى في مقابلة الحسنات اجساما نورانية وليس المراد ان الحسنات ينقلب اجساما نورانية
اذ لا يجوز انقلاب العرض جوهرا قوله في شرح المقاصد ذهب كثير من المفسرين الى ان الميزان له كفتان
ولسان وشاهين اي عمود عمل بالحقيقة لامكانها اي لامكان الحقيقة وذكر في شرح المواقف ورد
في الحديث حين سئل النبي عم كيف يوزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن وعند
المعتزلة المراد بالوزن هو العدل قال رح اكتفاء بالكتاب قيل الاولى ان يقال اكتفاء بالسؤال لان
الحساب اقرب من الكتاب الى السؤال ولعل وجه ما ذكره الشارح رح هو ان الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب
قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا قوله والجواب ما مر من انه على تقدير
كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل ذلك حكمة لا نطلع عليها قال لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر
قوله والاصح انه غير المشهور فيما بين المسلمين هو ان الكوثر هو الحوض وذكر في شرح المواقف انه [illegible]

انا اعطيناك الكوثر يدل على الحوض قويدل عليه ايضا قوله عم لاصحابه وقد قالوا له اين نطلبك يوم الحشر
فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض قوروي انه عم قال انه اي الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي
فيه خير كثير احلى من العسل وابيض من اللبن وابرد من الثلج وقيل هو حوض في الجنة كذا في تفسير القاضي
ويمكن ان يقال ان الكوثر حوض مسيرة شهر وآخره نهر جار في الجنة فعلى هذا يمكن التطبيق بين الروايتين رائحة
قال وريحه اطيب من المسك قويجوز ان يعني ان الشرب الثاني والثالث لا يلزم ان يكون لدفع العطش
بل يكون ذلك لتحصيل التلذذ بطعمه وريحه قال من شرب منه فلا يظمأ ابدا اقول قوله فلا يظمأ اي فلا يعطش
قوله ويجوز ان لا شرب اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال هل هو لا يظمأ وان دخل النار بعد ما
قدر له اشارة الى ان شربه انما يكون في الموقف قبل دخول الجنة وهذا لا ينافي ان يكون نفس الحوض في الجنة
فانه تعالى قادر على ان يأتي بماء الحوض الى حيث شاء قال ادق من الشعر واحد من السيف هكذا ورد في
والمشهور ان الميزان قبل الصراط وما ورد من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال
على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المكان المرتب يجوز
ان يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور هذا كلامه قوله فوجهه مبتدأ ثان
وهو مع خبره خبر للمبتدأ الاول وهو قوله وما ورد وهذا اعني قوله فوجهه اشارة الى جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال ان هذا الحديث يخالف الرواية المشهورة وعلى ان الميزان قبل الصراط لكن الاعتماد بالمشهورة
قوله يجوز بان يستأنف من كل طرف هذا وان جاز عقلا لكن التركيب يأبى عنه اذ لا يصح
ان يقال مثلا فان لم تجدوا في الموقف المتأخر زمانا فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدما
زمانيا بل المناسب ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر اللهم الا
ان يكرر الوقوف في كل واحد من الصراط والميزان ويكون الوقوف الاخير في الميزان متقدما على الوقوف
الاخير في الصراط والوقوفان الاولان بالعكس فح على تطبيق الحديث او يتكرر الوقوف في الصراط
ويكون الوقوف الاخير متوسطا بين الوقوفين فتأمل قال واسكانهما الجنة والقول بان ذلك
وذكر في شرح المقاصد وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب والمراغمة لاجماع المسلمين
ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها قوله ويحتمل ان يكون ذلك البستان وقيل يحتمل
ان يكون الاهبوط مستعارا من هبوط المرتبة والتنزل عنها وذكر في شرح المقاصد لم يرد نص صريح في تعيين
مكان الجنة والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تمسكا بقوله تعالى عند سدرة
المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين السبع والحق
تفويض ذلك الى علم العليم الخبير قال يجعلها للذين اي يخلقها لاجلهم قوله لا لازم لوجود الجنة وهذا ظاهر
اذا كانت الدار نكرة ضرورة مثل ان يقال نحن نجعل لزيد دارا واما اذا كانت الدار معرفة
مثل ان يقال تلك الدار نجعلها لزيد فالظاهر المتبادر هو تمكين تلك الدار من زيد بالهبة او العارية او
نحو ذلك واما نفس الدار فينبغي ان يكون موجودة وقت حصول هذا القول حتى جعلت معرفة
قوله فعدول عن الظاهر لا يخفى عليك ان الحمل على التمكين بالفعل مبني على ان يحمل المضارع على الحال او على
الاستمرار كما ذكره الشارح رح وعلى ان يحمل التمكين بالفعل بمعنى الاعداد بالفعل وهذا معنى صحيح بل واقع على ما ذكره

في قوله

في قوله تعالى اعدت للمتقين وهذا الاحتمال كاف لنا ههنا فانا بصدد المنع والخصم في مقام التعليل والمعارضة قال
اكلها دائم الاكل بفتحتين قوله ولعل المراد بالشيء هو الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الاخرة فانها
دار البقاء وهذا الاحتمال يكفي ههنا فانا من وراء المنع والقائل بانه مشترك الالزام لكان في صدد النقض الاجمالي
فيجب عليه اثبات كون المراد بالشيء هو الموجود المطلق والقياس على قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم
غير مقبول عند المانع كما لا يخفى قال وانما المراد الدوام بمعنى المراد اه وحاصل كلام الشارح رح انه اذا فني من اكل
الجنة شيء لحظة جيء ببدله شيء آخر بعد اللحظة وهذا لا ينافي الدوام العرفي وحاصل كلام المحشي انه اذا قرب
وقت فناء شيء من اكل الجنة جيء بمثله اولا ثم يفنى ذلك الشيء بعد دخول مثله وذلك لان تقول اذا فني منه
شيء في آن جيء ببدله في ذلك الآن شيء آخر فح لا ينقطع النوع اصلا وهذا التوجيه اولى من الاول لكن كما
لا يخفى فتأمل قال بل يكفي الخروج عن الانتفاع به اي المقصود منه قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به
يعني ان خروج كل شيء من اكل الجنة عن الانتفاع به لا ينافي دوام اكل الجنة بحسب اصله ومادته وهذا
الاحتمال كاف للشارح فانه في مقام المنع ههنا قوله اي المقصود بالجر لانه تفسير للانتفاع المجرور وقوله
منه اي ذلك الشيء الهالك فان كان المقصود من الشيء هو الاكل فهلاكه خروجه عن الانتفاع بالاكل
وان كان المقصود منه اللبس فهلاكه خروجه عن الانتفاع باللبس وقس على هذا نظائره قوله وقد يقال ليس المراد
من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عموم الهلاك هو الموت قال الشارح رح وذهب الجهمية الى انهما تفنيان
قالوا الجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى وذلك لان القوة الجسمانية
لا يفيد آثارا غير متناهية لا في المدة اي لا يقوى على فعل في زمان غير متناه ولا في العدة اي لا يقوى على
فعل عدده غير متناه والجواب بمنع ذلك كله على ان الفاعل الحقيقي عندنا هو الله تعالى وهو قادر على ان يفعل
غير المتناهي سواء كان في المدة او في العدة قال الشرك بالله ان اريد به اه الظاهر ان المراد بالشرك ههنا هو مطلق
الكفر لكن السحر اعم من مطلق الكفر من وجه فلذا افرد السحر بالذكر وذلك لان المراد بالسحر هو ما يستعان في
تحصيله بالتقرب الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان وذلك لا يستتب اي لا يتم الا لمن يناسبه في الشرارة
وخبث النفس فان التناسب شرط في التضام والتعاون وبهذا يتميز الساحر عن النبي والولي كذا في تفسير القاضي
ولا شك ان ما يتقرب به الى الشيطان لا يلزم ان يكون كفرا بل الكبائر التي هي غير الكفر مما يتقرب به الشيطان
الزحف ايضا فلا بد من ذكر السحر حتى يندرج في الكبيرة المطلقة تلك الكبائر التي هي غير الكفر قال الشارح رح والفرار عن
اي عن الجيش في الغزاء لكن يجب ان يقيد بالمثل والضعف لقوله تعالى فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا
مائتين الآية وفي الفرار خيانة واذا لم يكن بالمسلمين قوة وجاءهم من العدو ما لا طاقة لهم فلا بأس
بان يفروا حتى يلحقوا بالمسلمين قوله والالحاد في الحرم اي الذنب ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان قوله
ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر كالمسكرات من غير ماء العنب قوله واكثر كقطع الطريق مع اخذ المال
فانه فوق السرقة قوله كل معصية اصر عليها لقوله عم لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار
قال اسمان اضافيان هذا مخالف ظاهره قوله يخالف ظ لان ظاهره يدل على ان الكبيرة والصغيرة ليستا
اسمين اضافيين بل يجب ان يكون مسماهما امران ممتازان معلومان بذاتهما حتى يتصور الاجتناب عن
الشهادة احدهما وان لم يجتنب عن الآخر منهما قواعترض عليه بان الفقهاء اتفقوا بان الكبيرة تسقط العدالة في حق

دون الصغيرة وهذا يدل على انهما يعرفان بذاتيهما وفي الكافي والاصح ان ما كان شنيعا بين المسلمين
وفيه هتك حرمة الله تعالى والدين فهو كبيرة والا فهو صغيرة قال بطريق الاستحلال اي على وجه
فعلى هذا الابد وان الاستحلال تكذيب والكلام في المصدق الذي عليه امارة التكذيب وفي الصحاح
استحلال الشيء عده حلالا وفي التاتارخانية ومن استحل حراما علم حرمته في دين النبي عم كنكاح ذوي المحارم
او شرب الخمر واكل الميتة او الدم او الخنزير من غير ضرورة فهو كافر وفعل هذه الاشياء فسق بدون الاستحلال
قال مخالف لما اجمع عليه السلف لادعاء الاجماع قوله الاتفاق كما مضى اي فلا يلزم ثبوت منزلة
بين المنزلتين عند الحسن ايضا فلا يلزم مخالفته للاجماع اصلا قال الحسن من اعتقد ان في هذا الجحر حية لم يدخل
يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن اعتقاد فكذا الحال في مرتكب الكبيرة كذا في شرح
المواقف قوله المنعقد عليه اي على الحسن قوله والا لما خالفه الحسن اي لو كان اجماع قبل
الحسن لما خالفه الحسن اصلا اذ لا يجوز لاحد ان يخالف الاجماع اصلا على ما علم في علم الاصول فالحق ان الحسن
مع الاجماع في انه لا منزلة بين المنزلتين لكنه ادعى ان مرتكبه كافر مضمر مظهر كونه قال والحديث وارد
على سبيل التغليظ لا يقال الخ قوله ترك الظاهر والقيد الظاهر انه ليس من قبيل ترك القيد بل ينبغي ان يكون
من قبيل جعل وجود الشيء كعدمه كما في قوله تعالى وما رميت اذ رميت فههنا قد جعل ايمان الزاني كلا ايمانه
تغليظا ومبالغة لعدم جريه على موجب الايمان اذ لا ينبغي للمؤمن ان يفعل مثل ذلك قال على رغم
انف ابي ذر الا انه الخ والظاهر ان الجار متعلق بقوله عم دخل اي من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى
وان سرق على رغم انف ابي ذر قال ومن لم يحكم بما انزل الله وايضا كلمة ما الخ قوله ان كلمة من عامة في كل
من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المكذب المصدق كذا في شرح المواقف وفيه ايضا او نقول المراد بما انزل الله
هو التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والامة غير متعبدين او غير مكلفين
بالحكم بها فيختص اليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول بموجبها قال
فمن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال الخ قوله حصر الفاسق يعني ان ضمير الفصل يقتضي الحصر
في المسند فيصدق ح ان كل فاسق كافر قوله ان هذا الحصر ادعائي والاولى ان يقال ان ضمير الفصل
ههنا لمجرد التاكيد لا للحصر لان الكافر قبل الايمان فاسق كالكافر بعد الايمان فلا يختص الفاسق مطلقا فيمن
كفر بعد الايمان ولو سلم انه للحصر فهذا الحصر ادعائي للمبالغة بناء على ان مطلق الفاسق ينصرف الى فرده الكامل
وهو الكافر بعد الايمان قال من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر والجواب الخ قوله على الترك يعني ان ترك الصلوة
مستحلا تركه فقد كفر وكذا من ترك الصلوة استخفافا بالذنب فهو كافر واما ان ترك الصلوة مجانة وتكاسلا
فهو لا يكون كافرا لكن يكون فاسقا يسقط عدالته فلا يقبل شهادته نعم يكون فيه كفران النعمة وذكر في شرح
المواقف ان الحديث المذكور خبر واحد فلا تعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين قال ان العذاب على من
كذب وتولى وجه الاستدلال الخ قوله ان تعريف المسند اليه اي تعريفه باللام يفيد الحصر نحو الكرم هو التقوى
والامام من قريش والكرم في العرب ونحو ذلك قوله اعني الكون على المكذب يعني ان تقدير الكلام هكذا
ان العذاب كائن على من كذب فعلى هذا يكون العذاب مقصورا على صفته وهو الكون على المكذب قوله
وقس عليه نظايره نحو ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين قال السيد الشريف في شرح المواقف قلنا المفرد المحلى

المحلى باللام لا عموم له عندنا ولا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول المراد به على تقدير عمومه هو الخزي
الكامل فيلزم ح انحصار افراد الخزي الكامل في الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلقا في الكافر قال والله لا يغفر
ان يشرك به اي ان يكفر به قوله واعلم ان الشرك مجاز مشهور في معنى الكفر لان الكفر تمته واحدة لما ورد في الحديث
لان الكفار كانوا يتبعون الشيطان فاخذ بهم ولا يتبعون الله ورسوله فمع ذلك مع انهم كانوا يقولون بان
بان خالق السموات والارض هو الله وحده فسموا مشركين لاشراكهم الشيطان مع الله تعالى وذكر في شرح المقاصد
ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان فهو منافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو مرتد وان قال
بالهين او اكثر فهو المشرك وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي كاليهود و
النصارى وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت البارئ
فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عم واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقايد هي كفر بالاتفاق
فهو الزنديق قال وبعضهم الى انه يمتنع عقلا اي ذهب بعض الخ قوله فلا يرد ما قيل يعني ان هذا القائل
توهم ان المراد بالبعض في قوله وبعضهم هو البعض من اهل السنة فاعترض على الشارح رح بان ما ذكره انما
انما يناسب اصل المعتزلة دون اهل السنة فاجاب بان المراد بالبعض هو البعض من المسلمين فيتناول
المعتزلة قطعا قوله فيناسب قولهم اي قول اهل السنة قوله انه يجوز نظرا الى قوله فلا يرد
اي ولو سلم ان قوله لا يحتمل الاباحة هو كلام اهل السنة لكن يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة امرا
عاديا لكون الاباحة منافية للحكمة بدون لزوم القبيح العقلي فلا يرد انه قول بالقبيح العقلي قوله
ثم ان نهاية الكرم رد على قول الشارح والكفر نهاية في الجناية الخ قوله دعوى بلا دليل اشارة الى
اي لا نم ان الاعتقاد الابدي يوجب الجزاء ولو سلم فلا نم انه يوجب الجزاء الابدي قال الشارح رح والايات
والاحاديث في هذا المعنى كثيرة نحو قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ان
الله يغفر الذنوب جميعا ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكقوله عم في اثناء حديث السؤال
سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم قال والمعتزلة يخصصونها وقد يقال الخ قوله اي المغفرة
علة لقوله لا يصح اي على زعم المعتزلة ينبغي ان يكون معنى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هو
ان يقال مثلا ويغفر ما دون الشرك اذا كان ما دون الشرك صغيرة او كبيرة مقرونة بالتوبة لمن يشاء
من اصحاب الصغاير او الكبائر المقرونة بالتوبة فورد عليهم ان الشرك المقرون بالتوبة يكون مغفورا
كساير المعاصي ولا معنى لان يقال ويغفر ما دون الشرك وورد ايضا ان مغفرة الكبائر المقرونة بالتوبة
عامة وواجبة عندهم فلا فائدة في تعليقها بالمشية وان يغفر ما الصغاير عامة عندهم بل هي واجبة ايضا
اذا اجتنب من الكبائر فلا فائدة في تعليقها بالمشية ثم ان هذه الاعتراضات كانت واردة على
المعتزلة القائلين بتخصيص المغفرة بالصغاير والكبائر المقرونة بالتوبة سواء جعل الضمير في قوله
يخصصونها راجعا الى الايات والاحاديث او الى المغفرة فلا معنى لقوله ان الضمير للمغفرة لا للايات
والاحاديث مع ان ارجاع الضمير الى المغفرة خلاف الظ قوله مخصوصة بالصغيرة ولك حسم
بان كلمة ما كانت ههنا مقابلة بالشرك فينبغي ان يكون عامة لما دون الشرك من الكبائر والصغاير
اذ لا يحسن ان يقال مثلا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون الكبائر من الصغاير لمن يشاء

وعدم حسنه ظاهر لمن كان له معرفة باساليب الكلام قوله لا يجب مغفرة صغيرة يعني ان هذه المغفرة جايزة عندهم
لكنها غير واجبة فيغفر لمن شاء بخلاف مغفرة كبيرة غير التائب فانها غير جايزة عندهم ولا يغفر لها اصلا
هذا لكن المشهور هو ان المغفرة الصغاير للعبد اذا اجتنب الكباير عامة واجبة عندهم وان لم يتب عنها
اصلا كما فهم قال انما يدل على الوقوع انما استطرد ذكره ههنا ردا لتمسكهم بهذه الآيات في الوجوب ايضا
والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص الخ كلامه اقول انما استطرد يعني ان الشارح ذكر قوله انما يدل على
الوقوع استطرادا في الجواب عن المعتزلة واما اصل الجواب فهو قوله وقد كثرت النصوص الخ انما قال انه استطرادي
في الجواب لان دعوى الوجوب غير مصرح فيما سبق بل فهم دعوى الوجوب ضمنا من قوله والمعتزلة يخصون
بالصغاير والكباير عندهم بدون التوبة ولما وقع دعوى الوجوب ههنا ضمنا كان ينبغي ان يكون الجواب ضمنا
ذلك استطرادا قوله بهذه الآيات وهي قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها
وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ان الفجار لفي جحيم فهذه الآيات تدل على
عمومها لكل العاصي والقاتل والفاجر انما يدل هي على الوقوع دون الوجوب لكن المعتزلة تمسكوا بها في
الوقوع قصدا وفي الوجوب ضمنا وقد عرفت حاله قال وزعم بعضهم هذا مذهب الخ اقول هذا مذهب اي جواز
الخلف في الوعيد من الله تعالى هو مذهب الاشاعرة اذ الخلف في الوعيد لا يوجب نقصا في ذاته تعالى ولا
في صفته ايضا قوله وفيه جواب الخ اي في هذا المذهب جواب غير ما ذكره الشارح من قوله والجواب انتهى
قال وهو تبديل القول بل كذب منتف بالاجماع اقول قوله على المشية ففي الآية الاولى يقال مثلا
فان له نار جهنم ان شاء الله تعالى لكن لم يصرح بقوله ان شاء الله تخويفا للعاصي وزجرا له عن المعاصي وذهب
بعض الافاضل الى ان آيات الوعيد لا يقصد بها الاخبار وانما يقصد بها الانشاء فيقصد بها الدعاء
على العصاة في صورة الوعيد والدعاء للمؤمنين في صورة الوعد فعلى هذا التوجيه ايضا لا يلزم الكذب
ولا التبديل قوله بخلاف الوعد هو بسكون العين بدون الياء وهو للبشارة واما الوعيد
بالياء فهو للانذار والتخويف قالوا ان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل يعد كرما يمدح به العارف
بخلاف الخلف في الوعد فانه يعد نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه اذ الخلف في الكرم لا يليق بالكريم
القادر عليه والحق ان الخلف مطلقا جائز عقلا لكنه غير واقع بالكتاب والسنة واجماع الامة قال
ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح فلا ثبات الخ
قوله لعدم قيام الدليل اي على الوقوع قوله فلا ثبات الجزء يعني ان دعوى اهل السنة مركبة من
جزئين احدهما جواز العقاب على الصغيرة والثاني وقوع العقاب عليها لكن ما ذكره الشارح من الادلة
يفيد الجزء الاول وهو الجواز ولا يفيد الجزء الثاني وهو الوقوع مع ان محل النزاع بيننا وبين المعتزلة
هو الوقوع دون الجواز وانت خبير بان ما ذكره الشارح من الادلة يدل على الوقوع ايضا اما قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلانه تعالى قصد مغفرة ما دون الشرك من الصغاير والكباير على
من تعلق مغفرته ويفهم من ذلك ان ما لا يتعلق مغفرته من الصغاير والكباير لا يكون مغفورا بل
يكون معاقبا عليه وهذا ظاهر لمن كان معرفة باساليب الكلام واما قوله تعالى لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة الا احصاها فدلالته على وقوع العقاب والمجازات ظاهر في كلام الشارح ويدل على الوقوع

ايضا

ايضا قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فتأمل قال واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانها الكاملة قوله
ان التكفير مقيد بالمشية وذلك مثل ان يقول نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا قوله فلا قطع بالوقوع اي بوقوع
تكفير الصغاير فلا يدل الآية الكريمة على عدم التعذيب لاهل الصغاير قوله لم يحمل الكبيرة على الكفر اي في الآية
الكريمة يجب ان يحمل الكبيرة على الكفر اذ لو لم يحمل هي عليه لزم المحذوران احدهما ان يبقى التقييد بالمشية بلا دليل
وذلك لان الكبيرة لو حملت على ما عدا الصغيرة من الكباير مطلقا لكان معنى الآية الكريمة ان تجتنبوا الكباير مطلقا
نكفر عنكم صغايركم لكن مغفرة الصغاير كانت متعينة ح فلا حاجة الى التقييد بالمشية اصلا والثاني ان يبقى
التعليق بالاجتناب بلا فائدة لان مغفرة الصغاير يكون حاصلة البتة اجتنب الكباير مطلقا او لم يجتنب
فلا فائدة في التعليق بالاجتناب عن الكباير مطلقا هذا وللمانع ان يمنع لزوم المحذورين المذكورين اما قوله يبقى
التقييد بلا دليل فان مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره دليل دال على ان بعض الصغاير مغفور
وبعضها غير مغفور فلا بد من التقييد بالمشية حتى يخرج الصغاير الغير المغفورة واما قوله والتعليق بالاجتناب
بلا فائدة فلانه يصح ان يقال مثلا ان العبد اذا اجتنب ما سوى الصغاير من الكباير مطلقا كانت الصغاير
كلها مغفورة واذا لم يجتنب الكباير اصلا لم يكن الكباير مغفورة ولا الصغاير المقرونة مغفورة فعلى هذا
ينبغي ان يكون في التعليق بالاجتناب فائدة قال اولان الخ اقول ان حمل الكبيرة على الكفر يكفي ههنا وان
كان احتمالا عقليا لان الشارح بصدد منع المنع والاحتمال العقلي يكفي للمانع ولك ان تقول
المراد بالكباير ما يقابل الصغاير ويجعل بعض الصغاير مخصوصا بمثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
قال والشفاعة اي المقبولة ثابتة للانبياء الخ قوله او لعدم الدخول او حرمان الشفاعة لعدم دخول
النار فاذا دخل النار جاز ان يتعلق به الشفاعة بعد دخول النار قوله لا يستلزم الوقوع يعني ان
استحقاق حرمان الشفاعة لا يستلزم حرمان وقوع الشفاعة فلا يكون مرتكب الكبيرة محروما عن الشفاعة
قال وللمؤمنين والمؤمنات لذنوبهم وهو يعم الكباير وقد دلت الآية ان الاستغفار لذنوب
المؤمنين والمؤمنات يكون نافعا لهم والا لما امر الله تعالى محمدا عم بالاستغفار ثم ان الاستغفار شفاعة
لانه طلب المغفرة للذنوب وهذا يتناول جميع المؤمنين والمؤمنات فيتناول اصحاب الكباير ايضا وهو المطلوب قال
يدل على ثبوت الشفاعة وعلى انها للمسلمين والحق ان اسلوب قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين يدل
على ثبوت الشفاعة في حق اهل الكباير والا لما كان نفي نفعها عن الكافرين معنى على ما ذكره الشارح على التفصيل
قال ولا يقبل منها شفاعة ظ الآية انه تعالى جزى عني هذا الامر اي قضى ومنه قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا
كذا في الصحاح قوله ينفي اصل الشفاعة لان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم وكذا الشفاعة نكرة
وقعت في سياق النفي فيفيد العموم ايضا فهذه الآية ينفي اصل الشفاعة سواء كانت بمعنى طلب المغفرة والعفو
عن الغير كما ذهب اليه اهل السنة او بمعنى طلب زيادة الثواب كما ذهب اليه المعتزلة قوله فلعله ما يقبل
لعله اراد ان كلمة من في الآية اجلية اي لا يقبل الشفاعة من اجل كل نفس عاصية بل لو قبلت الشفاعة فانما تقبل
من اجل النفوس المطيعة اذا كانت شفيعة للنفوس العاصية هذا وانت خبير بان هذا التوجيه خلاف
الظاهر بعيد عن المقام مع ان كل شفاعة لا يكون مقبولة لاجل النفوس المطيعة الشفيعة للعصاة
فلم يظهر في ارجاع الضمير الى النفس الثانية فائدة اصلا فان النفس الثانية ايضا نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم ايضا

قال بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص يشير الخ قوله يشير الى منع الدلالة فيسل ان الضمير لليهود
اذ الآية نزلت فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة مختصا بهم فلا يكون عاما للاشخاص وقوله فان النكرة المنفية
خاصة بحسب الوضع هذا مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة
في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو
لا اكل راسا ونحو لا ياكل فحما وغير ذلك وقوله ليس يلزم منه واستشهد بانك اذا قلت لا رجل في الدار
ولا هو على السطح يلزم ان لا يكون احد على السطح ولا تمسكا ان ما نحن بصدده كان من قبيل قولك ولا هو
على السطح فالاعتراض المذكور متوجه والجواب المذكور غير صحيح وقوله نعم لو قيل الخ وهذا هو مراد ذلك
المعترض ايضا قال الشارح رح والاحوال منها حال اعطاء الكتاب ومنها حال الوقوف في الصراط وفي الميزان
ومنها حال الالمام بالنار ونحو ذلك قال تخصيصها بالكفار الخ قيل كيف يخصص بهم الخ فان قلت كيف
يكون الدلالة عامة والارادة خاصة مع ان الارادة بدون الدلالة غير جائزة اصلا قلت الدلالة العامة
كانت بحسب اصل الوضع اللفظ للعموم والارادة الخاصة كانت بحسب دلالة القرائن الخارجية بقدر الامكان
واحسن في شرح المقاصد حيث عد من ادلة المعتزلة بان يقال لا نسلم في نفي الشفاعة لا بد ان يكون عامة في الاشخاص
والاوقات ولا بد في اثبات الشفاعة لا بد ان يكون خاصة في الاشخاص والاوقات لانا لا نثبت الشفاعة
في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا قال فلا معنى للعفو عدم المغفرة
قوله مم اي لا نسلم ان لا معنى للعفو عن صغيرة من لم يجتنب عن الكبيرة فانه اذا لم يجتنب عن الكبيرة كان يستحق
العذاب للصغيرة ايضا فح كان للعفو معنى هذا لكن المشهور من مذهب المعتزلة هو ان مرتكب الصغيرة
سواء كان اجتنب عن الكبيرة او لم يجتنب اصلا وقوله غير مفيد يعني ان قوله فلا معنى للعفو مستقيم بالنسبة
الى صغيرة المجتنب لكنه لا يفيد اذ يكفي لهم ان يكون للعفو عن صغيرة غير المجتنب معنى وقد عرفت ان كلام الشارح
مبني على ما هو المشهور فيما بين الجمهور قال لانه باطل بالاجماع لان جزاء الايمان الخ قوله ان جزاءه اي ان يرى
جزاء الايمان في جهنم في اثناء العذاب لكن المشهور بين المؤمنين ان جزاء الايمان هو الثواب الاعظم
ومعلوم ايضا ان دار الثواب هي الجنة فالمنع المذكور غير مقبول لكونه مخالفا للاجماع قال ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات مبنى هذا الاستدلال الخ قوله مبنى هذا الاستدلال فانه رتب الوصول الى جنات الفردوس
على الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط ترك الكبائر فدل على ان مرتكب الكبيرة من المؤمنين لا يخلد
في النار ولا بد ان يدخل الجنة ثم انه يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان بناء على ان لا قائل بالفصل
بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فتكون الآية دالة على كون المؤمنين من اهل الجنة بمجرد الايمان
قوله سيبطل مذهب الاعتزال وهو ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار وان من دخل النار فهو خالد فيها قال
وقد جعل جزاء الكفر اي على الاطلاق الخ قوله فلا يرد جواز التفاوت وهو ان يقال يجوز ان يكون مراتب
حقيقة النار متفاوتة في الحرارة حتى يعذب الكفار انواع العذاب خالدين فيها ومع ذلك كان عذابهم اشد
من عذاب المؤمن وان كان هو ايضا مخلدا في النار فعلى هذا فكون الخلود في النار جزاء الكفر على الاطلاق
مما لا دليل عليه وكان في حيز المنع وقوله وهذا الدليل الزامي قال بعض الافاضل انه ليس دليل بل قد ذكر للتنبيه
على وجه الحكمة في عدم خلود اهل الكبائر في النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص الدالة على عدم الخلود فالاعتراض

عليه

عليه بالمنع او المعارضة لا يفيد فائدة معتدا بها قال مغفرة خالصة قالوا الولا الخلوص الخ قوله لم ينفصل عن مضار
الدنيا يعني ان مغفرة الدنيا غير خالصة عن المنفعة في الجملة فلو لم يكن مغفرة الآخرة خالصة عن المنفعة لم يتميز احدهما
عن الآخر وقوله لكنه غير مفيد ههنا فان عدم الخلوص لا ينافي الخلود في النار فلا فائدة في ان يقال لا نسلم الخلوص
قال وقد يستعمل في المكث الطويل لكن خلود الكفار الخ والمقصود منه توجيه كلام الشارح ههنا قوله بمعنى الدوام
اي بمعنى استغراق الازمنة في المكث الطويل معنى عام يتناول الخلود الكفار ولا معارض له فيبقى على معنى الدوام
لانه الظاهر المتبادر من لفظ الخلود ويتناول ايضا خلود اهل الكبائر لكن كان له معارض فيحمل على المكث الطويل
بدون الدوام وقوله بل هو من ضروريات الدين اي خلود الكفار بمعنى الدوام كان من ضروريات الدين بحيث
لا يحتاج الى النظر والبيان اصلا قال وما انت بمؤمن لنا الاية الخ لا يخفى عليك ان الايمان متعد بنفسه على ما ذكر
في الصحاح فاللام في قوله تعالى انؤمن لك ليست للتعدية بل هو ايضا لتقوية العمل قال في شرح المقاصد وهو تعدى بالباء
لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى
حكاية وما انت بمؤمن لنا قال ان يقع في القلب نسبة الصدق اي يحصل الخ قوله اي يحصل فيه قبل ان الخبر نسبة الصدق
وحاصله انه يعلم ان الخبر الصادق في نفسه لا في نفس الامر وقوله كما للسوفسطائية وكما لبعض الكفار على ما دل عليه
قوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم الى غير ذلك وقوله عن الاذعان
اي القبول والتسليم قال صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فان قلت الخ قوله فان قلت ذكر في شرح المقاصد كان يحصل التيقن
الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور
دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق على ما فسره رئيسهم هو التصديق اللغوي المعبر عنه
بكرويدن غاية انه يجب في الايمان اشتراط امور كالحصول بالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم على تفسيره
وتعريفه كون اليقين الخالي عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام
في امكان الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء غير مصدق فمن هذا كلامه يعني
لا نم امكان الايقان بدون الاذعان ولا نم ايضا ان بعض الكفار موقنين غير مصدقين وقوله ام قطعي والحق
انه امر عام يتناول القطعي والظني وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد هم ايضا نعم قد نص على ان الايمان
امر قطعي لكون الايمان تصديق خاص وقد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي
امرا يقينيا فلم يذكره الشارح رح وقوله والشيخ على ان الشارح رح قد صرح ان القول بان المعتبر في جميع افراد الايمان هو
اليقين محل نظر وذكر في شرح المقاصد والمواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال بالبال حكمه حكم اليقين
في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وقوله ولذا يكفي الخ الضمير المستتر في يكفي راجع الى المعنى
المعبر عنه بكرويدن وههنا توجيه آخر لكلام الشارح رح وهو ان معنى التصديق ان يقع في القلب
نسبة الصدق الى الخبر اي لا يقع في القلب النسبة الحكمية التي هي مورد الايجاب والسلب فقط ذلك الخبر من غير اذعان
وقبول اي من غير ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا الادراك هو المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن
فتامل قال كان اطلاق اسم الكافر عليه الخ قوله بجعله كافرا اشارة الى الخ قوله اشارة الى خبر لكل واحد
من النوعين المذكورين يعني انهما اشار الشارح ان الكفر في مثل هذه الصور الخ والحق ان مراد الشارح رح هو ان الكفر
في امثال هذه الصور كما يكون في الظاهر يكون فيما بينه وبين الله تعالى ايضا لان الشرع قد جعل هذا التصديق

كالعدم كما جعل ايمان الناسي في حكم العدم فاراد باطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي واراد بعدم جعله كافرا
فيما بينه وبين احد تعالى لا في مجرد اجراء الاحكام الاسلام وهذا ما قال في شرح المقاصد انه لا اعتداد بالتصديق
مع تلك الامارات فلا مخالفة بين الكتابين كما زعمه قال ركن لا يحتمل السقوط اقول قال قس تصديق
اصحاب النبي عم بان القبلة بيت المقدس قد سقط بعد نزول قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فلا
السقوط ثم فان كون بيت المقدس قبلة كان مختصا بزمان اول الاسلام والتصديق المتعلق بذلك
كان ثابتا غير ساقط اصلا واما التصديق بان القبلة هو المسجد الحرام فذلك تصديق آخر متعلق بحكم
آخر له زمان آخر فتامل قال الشارح رح والاقرار قد يحتمله قال قس كيف يحتمله مع ان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء
الكل قلت ما ذكرتم في الماهيات الحقيقية بخلاف الماهيات الاعتبارية فان القراءة ركن من اركان
الصلوة مع انه يسقط في الاخرس والامي قال التصديق باق في القلب هذا مناف لقوله وهذا مناف
وانت خبير بانه لا مذهب للسائل على ما هو المشهور وذلك لان قول الشارح التصديق باق اشارة
الى المنع فيكفيه الاحتمال العقلي فكانه قال لم لا يجوز ان يكون التصديق باقيا في حالة النوم كما ذهب
اليه الفلاسفة قال والذهول اي في حال النوم والغفلة قوله فيهما اي في حال الحضور فان حال
حضور التصديق في قلبه جاز ان يذهل عن حصول الحاضر بان لا يلتفت الى نفس هذا التصديق
لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حصل في القلب لا يسمى ذهولا عن حصوله لا لغة ولا عرفا قال
حتى كان المؤمن اسما له قوله ولذلك يكفي له اي ولان الشارح جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في
حكم الباقي كان الاقرار مرة في العمر كافيا في بقاء الايمان مع ان الاقرار جزء من حقيقته لا سيما عند
كثير من المحققين قال قس والاقرار ايضا لا يحتمل السقوط اذ الشرع جعله في حكم الباقي كما جعل التصديق كذلك
ملس ربما يطرأ على الاقرار ما يضاده كما في حالة الاكراه بخلاف التصديق قال وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام
لا يخفى ان الاقرار وهو مذكور في شرح المقاصد قوله لهذا الغرض اي لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة
عليه والصلوة خلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوة ونحو ذلك قوله وانه يكفي
اي يكفي لاتمام الايمان مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم ان الاقرار للغرض المذكور
لا بد من ان يكون على وجه الاظهار على الامام وغيره في هذا المذهب ايضا فلا فرق بين المذهبين في وجوب الاظهار
للغرض المذكور قوله وذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب ان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار بلسانه في عمره
مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما
للتصديق فقط فان الاقرار لاجراء الاحكام عليه فقط قال والنصوص معاضدة لذلك لدلالتها على ان محل الايمان هو
القلب قوله واما انه التصديق ذكر في شرح المواقف واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق
وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع
مغيرا عن وضع اللغة لبين لانه نقله وتغيير بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر
اشتهار نظايره بل كان هو بذلك اولى قوله ولانه خلاف الاصل اي ولان المعنى الآخر غير التصديق
خلاف الاصل وارادة ما سوى ما في القلب هو خلاف الاصل قوله ويحتمل ان يراد بالنصوص الايمان
اللغوي يعني ان الايمان اللغوي جزء الايمان الشرعي والجزء الآخر هو الاقرار فيجوز ان يراد في الايمان قوله

في قوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان معناه اللغوي وهذا لا ينافي ان يكون الاقرار جزءا من معناه الشرعي قوله
بحسب خصوص المتعلق والمتعلق هو ما جاء به النبي عم لما عرفت ان الايمان هو التصديق بما جاء به النبي عم قوله
فهو في المعنى اللغوي مجاز هذا لم لا يجوز ان يراد بلفظ الايمان اللغوي معنى الايمان الشرعي باعتبار كونه مما صدق
عليه مفهوم الايمان اللغوي فلا يكون لفظ الايمان مجازا غاية ما في الباب ان يكون الالف واللام للعهد وهذا لا يقتضي
ان يكون اللفظ مجازا والاولى ان يقال ان لفظ الايمان غير منقول عن معناه اللغوي الى معنى مباين له
كما عرفت فنختار ان المراد به التصديق في النصوص ايضا لكن التصديق المتعلق بما جاء به النبي عم في هو المعنى
الشرعي لانه المتبادر عند الاطلاق فلا يصار الى معنى آخر بحيث يعتبر فيه امر زايد وهو الاقرار قال هلا شققت
قلبه يرد عليه قال بعض الفضلاء ان الشارح قال النصوص معاضدة لذلك ولم يقل النصوص حجة لذلك اشارة
الى ان الدليل هو مجموع النصوص فلا يلزم ان يكون كل واحد دليلا منفردا ولا شك ان قوله هلا شققت قلبه
ويؤيده ما اشارة الى انه يريد كون محل الايمان هو القلب وان لم يكن هو حجة مستقلة وقوله هلا شققت قلبه يقول
قوله عم قال لا يعرفون منه الا التصديق باللسان يعني ان معناه قوله اذا ضم في الشرع لم يفهم اهل اللغة من لفظ
الايمان التصديق باللسان لانهم لا يفهمون الا المعنى اللغوي لكنهم يفهمون التصديق باللسان فقط فوجب ان يجعل
الايمان عبارة عن التصديق باللسان لا عن التصديق القلبي او عن مجموعهما قوله فيرد عليه النصوص المعاضدة لا يخفى
عليك ان مقصود هذا السائل هو المعارضة على هذه النصوص المعاضدة وذلك لان هذه النصوص وان دلت
على ان الايمان هو التصديق بالقلب يقال السائل ان هذه النصوص وان دلت على ان الايمان هو التصديق بالقلب
لكن عندنا ما ينفيه وهو ان يقال ان اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان مع ان لفظ الايمان غير منقول
عن المعنى اللغوي فوجب ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما عرفت قال حتى لو فرضنا يرد عليه قوله
فوجب يرد عليه قوله وقد اورد الشارح رح في شرح المقاصد حيث قال انهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه
الحروف كيف ما كان بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب باية الفاظ كانت واية حروف كانت من
غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع انتهى كلامه وانت خبير بان هذا الكلام على
السند لان الجواب المذكور مبني على منع المقدمة القائلة ان اهل اللغة لا يفهمون منه الا التصديق باللسان
وحاصله ان يقال لا نم ان اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان بل انما يعرفون منه التصديق
بالقلب فقط الا يرى انا لو فرضنا ان الفاظ التصديق لم توضع لمعنى او وضعت لمعنى آخر لم يحكم اهل اللغة
بان المتلفظ بتلك الالفاظ مؤمن وذلك لعدم دلالتها على وجود التصديق القلبي الذي هو الايمان
ثم لا يخفى ان هذا القدر المذكور يكفي سند المنع فافهم قوله اذ لا دخل له لقوله فيبطل قوله اعتبارها
اي الدلالة قوله لم يستحق الجنة ولا يستحق ايضا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل الايمان
اسما للتصديق فقط كما مر قال سمي مؤمنا لغة يطلق عليه لفظ المؤمن قوله اي يطلق عليه لفظ المؤمن
حاصله ان رجلا اذا اقر باللسان وحده فانه يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللغة لقيام دليل الايمان
الذي هو التصديق القلبي فلفظ المؤمن عند اهل اللغة ايضا يكون بمعنى المصدق بالقلب ويكون
اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى اطلاقا حقيقيا عندهم ايضا واما عدم وجود التصديق القلبي في
ذلك الرجل فلا ينافي ان يكون اطلاق لفظ المؤمن حقيقيا كما اذا قلت زيد العالم مع ان زيدا لم يكن عالما

اصلا

فان لفظ العالم حصه ههنا مع عدم وجود معناه الحقيقي ويؤيده ماذكرناه قول الش رح ويجري عليه احكام الايمان فان احكام الايمان انما تجري بناء على وجود التصديق القلبي وان كان وجوده بحسب الظاهر لابناء على وجود التصديق اللساني وان كان وجوده بحسب الحصه قوله انه حصه في الاقرار ايضا قال في شرح المواقف لانزاع في ان التصديق اللساني يسمى ايمانا بالغة لدلالته على التصديق القلبي ولافي انه يترتب عليه احكام الايمان ظ وانما النزاع بينه وبين اهل التصديق اي النزاع يكون في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية انتهى كلامه ويعلم منه ان تسمية الاقرار ايمانا يكون تسمية بطريق المجاز اللغوي لكون الاقرار دالا على وجود الايمان الحقيقي الذي هو التصديق القلبي لدى الحق تعالى ولاجرى على المقر بانه احكام الايمان الذي هو التصديق القلبي ولا يفهم من كلام المواقف ان يكون تسمية الاقرار ايمانا بطريق الحقيقة كما زعمه قال لايكفي في الايمان فعل اللسان الا لعلمه قوله هذا مذهب الرقاشي والقطان ذهب الرقاشي الى ان الايمان اسم للاقرار بحقيقة ما جاء به النبي عم لكنه قد شرط مع ذلك الاقرار معرفة القلب سواء كانت المعرفة حاصلة بطريق الضرورة او بطريق الكسب وذهب القطان الى انه اسم للاقرار لكنه قد شرط التصديق الذي لايكون الا بالاختيار والكسب واما الكرامية فهم لم يشترطوا في الايمان شيئا من المعرفة والتصديق حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا في نفس الامر الا انه يستحق الخلود في النار على ما قالوا قال وايضا الاجماع منعقد رد آخر اذ المسلمون قوله كانوا يقولون بان الاقرار في الاخرس ثابت حكما بناء على ثبوت التصديق الذي هو الركن الاعظم واما على ماذهب اليه الكرامية فليس التصديق شرطا ولاشطرا في الايمان فلم يثبت في نفس الايمان الذي هو الاقرار لاحقيقة ولاحكما وهذا باطل بالاجماع قال مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة واما عطف قوله لاما عطف الجزء على الكل اشارة الى جواب ما قيل لم لايجوز ان يعطف على الشيء مايدخل فيه لنكتة وهي الاهتمام بشان المعطوف لكونه اشرف كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح او لكونه ثمرة مقصودة كما في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الاعمال ثمرات الايمان والايمان بلاعمل كالشجر بلا ثمر قوله وكفى بالظاهر حجة ان الآية الكريمة تقتضي بظاهرها ان العمل ليس هو نفس الايمان ولاداخلا فيه لان الشيء لايعطف على نفسه ولا الجزء على الكل فيجب العمل بظاهرها مالم يقم دليل دال على خلافه قال لامتناع اشتراط الشيء بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا اي لو دخل الاعمال في الايمان يلزم اشتراط الشيء بنفسه لانه جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال والمفروض ان الاعمال جزء من الايمان الذي هو شرط الاعمال وجزء الشرط شرط فيكون الاعمال شروطا لانفسها وانه ممتنع لامتناع توقف الشيء على نفسه قال وهذا اي كونه زايدا عليه وهو اشارة الى الجواب عن نظر الش رح يعني ان مراد المصنف هو زيادة الايمان بزيادة ما يجب الايمان به في الواقع وهذا لايتصور بعد عصر النبي عم واما زيادة الايمان بحسب الاطلاع على تفاصيل الفرائض فلا كلام فيه ويمكن ان يقال لعل مراد الش رح هو التنبيه على ان لا فرق بين الزيادة المذكورة في المعنى وفي ايجاد الاحكام عليهما قال ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد لتكثره الخ وهو مبني على ان الايمان لايتكثر بحسب ذاته وانما يتكثر بحسب تكثر متعلقاته مع ان متعلقاته ايضا لايتكثر بحسب ذاتها وانما يتكثر بحسب تكثر الاعتبارات فقط وانت خبير بان هذا في الحقيقة اعتراف بان الايمان التفصيلي ليس

ليس ازيد من الايمان الاجمالي الا بحسب الاعتبار رد قال اولى ان يقال انا اذا آمنا بما جاء به النبي عم فهو حق ثم آمنا بان الجنة حق مثلا فلاشك ان الايمان الاول هو الايمان الاجمالي وان الايمان الثاني هو التفصيلي ولاشك ايضا ان الايمان الثاني تصديق مغاير بالذات للايمان الاول الذي هو تصديق اجمالي متعلق بمفهوم عام ولاشك ايضا ان مجموع هذين التصديقين ازيد من التصديق الواحد وقس على هذا سائر التصديقات التي خرجت من العدم الى الوجود ومن القوة الى الفعل قال وحاصله انه يزيد الخ كذا نقل عنه قوله عبادة اخرى يعني ان الاستمرار على العبادة عبادة ثانية كما ان الاصرار على الصغيرة صغيرة اخرى ومجموعهما كبيرة وكما ان الاصرار على الكبيرة كبيرة ثانية قوله فان الدوام على التصديق غير التصديق يعني ان المتبادر من قولهم الايمان لايزيد ولا ينقص هو ان ذات الايمان وحقيقته لايزيد ولا ينقص كما اشار اليه الش رح ان الدوام على الايمان ليس في ذات الايمان وحقيقته بل هو صفة قائمة بالمؤمن متعلقة بالايمان قال وفيه نظر لان حصول المثل الخ قوله هو مذكور في شرح المقاصد والمعنى هو الجواب عن استدلال الخصم بقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايمانا ونحو ذلك وقال في شرح المقاصد واجيب بان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وهذا ما قال امام الحرمين من ان النبي عم يفضل على من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامر الشكوك والتصديق عرض لايبقى فيقع للنبي عم متواليا ولغيره على الفترات فيثبت للنبي عم اعداد من الايمان لايثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لانزاع فيه قال ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فرضا كان او قوله ومن في عصره لعل مراد الش رح من ذكر هذا المذهب هو الاشارة الى المعارضة بالآيات الدالة على زيادة الايمان اذ لو لم يكن مراده ذلك فلا وجه لان يذكر هذا المذهب في اثناء ذكر كلام من قال بان الايمان هو التصديق القلبي حتى حملوا الآيات الدالة على زيادة الايمان على هذه التوجيهات المذكورة في الشرح قوله كما هو مذهب الخوارج لايخفى ان قوله من الايمان بكلمة من التبعيضية يدل على ان الاعمال جزء من الايمان وهذا مذهب السلف المحدثين واما مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار فهو ان الايمان هو الاعمال فقط فرضا كانت او نفلا على ما ذكر في شرح المقاصد وشرح المواقف قوله مذهب الجبائيين يعني الجبائي وابنه ابا هاشم ومذهب هؤلاء ان الايمان هو الفرائض من اعمال الجوارح دون النوافل قوله بحسب الصلوة اي بحسب زيادة القراءة او القيام في الصلوة والاظهر ان يقال كزيادة الصلوة بحسبها في القراءة والقيام واعلم ان ما شرع جزءا هو ما جعله الشارع جزءا من شيء بحيث لو انتفى ذلك الجزء انتفى ذلك الشيء واما ما يقع جزءا فهو اعم من ذلك فاصل القراءة في الصلوة مما شرع جزءا وزيادة القراءة على ما يجوز به الصلوة يكون مما وقع جزءا لا مما شرع جزءا قوله طاعة لايخرج هذا قريب من مذهب الخوارج قوله او واجب كذلك اي واجب لايخرج عنه واجب وهذا قريب من مذهب الجبائيين قال الشارح رح وقال بعض المحققين لانم الخ هذا اعتراض على قوله وهذا لايتصور فيه الزيادة الخ وههنا اعتراض آخر وهو ان يقال ان مراد من قال الايمان لايزيد ولا ينقص هو انه لايزيد ولا ينقص بحسب اجزائه الواقعة فيه بخلاف الاعمال فانها يزيد وينقص بحسب اجزائها كما عرفت آنفا واما زيادة الايمان بحسب القوة والضعف فلا كلام فيه قوله ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر اي تسكين النفس عليه وتوطينها على العمل بمقتضاه وهذا على الوجهين احدهما ان يحصل

العلم بالضرورة بدون الاختيار ثم يحصل ربط القلب عليه بالاختيار والثاني ان يحصل اصل العلم بالاختيار والكسب
ثم يحصل ربط القلب عليه ايضا بالاختيار وهذا اقوى من الاول كما لا يخفى قال وبهذا الاعتبار اي باعتبار
قوله اي باعتبار التحصيل يعني ان التكليف بالايمان انما يقع باعتبار تحصيله الاختياري والتكليف بالشيء
بحسب تحصيله اعم من التكليف به بحسب نفسه فان التكليف به بحسب نفسه لا يتصور الا في مقولة الفعل
والتكليف به بحسب تحصيله قد يتصور في مقولة الكيف كما اذا كلف الرجل بتحصيل السواد في الثوب فان
فان السواد من مقولة الكيف وتحصيله انما يكون بسبب مباشرة الافعال الاختيارية والتكليف بتحصيل
الايمان من هذا القبيل ايضا اذ الايمان من مقولة الكيف لانه من قبيل العلم الذي هو من مقولة الكيف
قوله تكليفا بالنظر يعني ان نفس الايمان ليس مكلفا به حقيقة هو النظر المستلزم للايمان وقولهم
الايمان مكلف به من قبيل الاسناد المجازي وقوله معرفة الله واجب اجماعا فان ظاهر هذا الكلام
يدل على نفس الايمان مكلف به وان الاسناد فيه حقيقي وكذا قوله تعالى آمنوا بالله وقوله والحق
تاييد لكون نفس الايمان مكلفا بحسب التحصيل قوله ولذا اي ولكونه مقدورا حاصلا بحسب التحصيل
قال ولا يكفي المعرفة فيه ثبت بالمعجزة قوله يكون مكلفا بتحصيل ذلك اعلم ان التصديق اذا جعل من
من قبيل العلم كما هو المختار عند المحققين ينبغي ان يكون مكلفا بالاطمئنان وربط القلب بالاختيار وذكر في شرح المقاصد
وبعضهم التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي ثبت باختيار المصدق
ولهذا يؤمر به ويثاب عليه ويجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره
على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر انتهى كلامه واما اذا جعل التصديق من قبيل الفعل الاختياري كما
ذكره بعض المتاخرين فالمناسب ان يقال يكون مكلفا بتحصيل التصديق الذي هو فعل اختياري وهو
نسبة الصدق الى المتكلم بالاختيار وتناسب ما قال بعض المتاخرين من ان التصديق مامور به فيكون فعلا
اختياريا زائدا على العلم زائدا على العلم لكون العلم كيفية نفسانية او انفعالا على ما ذكر في شرح المقاصد
قوله وليس بمختار عند الشارح رح لان المختار عند الشارح رح هو ان يكون التصديق من قبيل العلم لا من قبيل الفعل
وقد عرفت ان بعض المتاخرين اختار انه فعل اختياري فتامل قال بمعنى قبول الاحكام بجنان الاسلام
قوله والانقياد للاحكام اي الاحكام الشرعية وهذا بيان لان الانقياد للاحكام الشرعية العملية وهو الانقياد
الجوارح وبيان لان الانقياد للاحكام الانقيادية وهو انقياد القلب لكن الانقياد للاحكام الشرعية
مطلقا لا يوجد بدون التصديق الذي هو الايمان كما ان الايمان لا يوجد بدون للاحكام الشرعية فكل
من اتصف به اتصف بالاخر ايضا ولعل المراد ولعل المراد بالاتحاد هذا هو ان كل واحد منهما لا يوجد بدون الاخر
على ما اشار اليه الشارح بقوله ولا نعني بوحدتهما سوى هذا واما دعوى الترادف منهما فخلاف الظاهر
قال ويؤيده اي الاتحاد قوله تعالى قوله اي يجد في قرية لوط يعني ان كلمة غير في قوله تعالى فما وجدنا فيها
غير بيت من المسلمين ليس صفة على معنى فما وجدنا في ملك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب
بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال
فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان
بالاسلام كذا في شرح المواقف قوله اخرجت الاعراب لا نزاع في عدم كون المسلم اعم من المؤمن

والنما

وانما النزاع في كونه اعم بناء على قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا فتجويز كونه اخص مخالف للاجماع ولا يصح المنع
بناء على تجويز كون المؤمن احض من المسلم اذ لا يجوز ان يقال مثلا اخرجت العقلاء فلم يترك الا بعض العقلاء
اذا كان العقلاء اعم لان المعنى فلم يترك احدا من العقلاء الا بعض العقلاء مع ان بعض العقلاء ليس
من العقلاء وعلى هذا التقدير لا يكون الاستثناء متصلا هف قوله ان يكون الاسلام اعم هنا مقدمة
مقبولة لنا زع بين المسلمين احدهما ان يقال من طلب غير الايمان دينا لم يقبل منه وهذه ثابتة بالاجماع
بل من ضروريات الدين والثانية ان يقال من طلب غير الاسلام دينا لم يقبل منه وهذه ثابتة بالقرآن فلو كان الاسلام
اعم فوجد فرد من الاديان حتى كان مقبولا يلزم المقدمة الاولى هف قوله لسبب الحكم لسهو من سعى
في علم الكلام اذ هو ليس غير العلم الشرعي بل هو اشرف العلوم الشرعية قال وبالجملة لا يصح الحكم على احدهما
قوله ويثبت لكل منهما يعني ان عدم صحة سلب احدهما عن الاخر يكون ثابتا لكل واحد من الترادف
والتساوي فان كل واحد من المترادفين لا يصح سلب احدهما عن الاخر وكذا كل واحد من المتساويين
لا يصح سلب احدهما عن الاخر ثم ان عدم صحة سلب كل واحد من المؤمن والحكم عن الاخر كما
عرفت واما عدم صحة سلب كل واحد من الايمان والاسلام على الاخر فباعتبار مشتقهما وهما
المؤمن والمسلم لا باعتبار نفسهما اذ لا نزاع في تباين مفهوميهما فان الاسلام عبارة عن الخضوع
والانقياد والايمان عبارة عن التصديق ولا يصح ان يقال ان الخضوع والانقياد تصديق قال
فيما اخبر من اوامره اي فيما ارسل ولكن لا نقول يعني ان قوله من اوامره لا يصح ان يكون بيانا
لما اخبر الا باحداث وبيان الذين ذكرهما فالاولى ان يقال فيما علم فان كون اخبر بمعنى اعلم شايع
مشهور فيما بين اهل اللغة فلا يصار الى المجاز والتاويل من غير ضرورة قال والاسلام هو الخضوع والانقياد
قوله وذا يستلزم فيه منع ظ فان بعض الكفار كانوا يصدقون بانه الله الحق مع انهم لا يصدقون
بجميع احكامه والصواب ان يقال الاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية اي التسليم والالتزام
لكونه تعالى خالق الكل وموجبا للعبادات عليهم وهذا عين التصديق بجميع احكامه لكنه يستلزمه قال
وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر قوله ولكن قولوا امنا فعلى هذا يكون الامر للتهديد والتخويف
نحو اعملوا ما شئتم ولو جعل الاسلام هو الانقياد الظ واعلم ان قوله تعالى قولوا اسلمنا يؤيد ما ذكره
الشارح رح وحاله كحال قوم ادعوا ضرب زيد فيقول لهم لم تضربوه ولكن قولوا آذيناه يعني ان الاذاء حاصل
والضرب ليس بحق ولو كان المراد ما ذكره المحشي كان المناسب ان يقال ولكن قولوا آمنا وذلك
لان تغاير اللفظ يدل على تغاير المعنى واما احتمال اتحاد المعنى فهو خلاف الظ والمتعارف قال
فان قيل قوله هذا معارضة قوله هذا معارضة في المقدمة لان حاصل الدليل المذكور هو ان يقال
الايمان هو التصديق والاسلام هو الانقياد وكل واحد من التصديق والانقياد لا يوجد بدون
الاخر فالسؤال الاول يكون معارضة دالة على نفي المط المذكور وهو قولنا فهما متحدان والسؤال
الثاني يكون معارضة دالة على نفي المقدمة المذكورة وهي قولنا الايمان هو التصديق قوله جواب
السؤال على المشايخ اي الذين قالوا بعدم تغاير الايمان والاسلام بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الاخر
اي لا ينفك كل واحد منهما عن الاخر وليس مرادهم ان احدهما فقط لا ينفك عن الاخر كما توهمه ذلك القائل

فيه حط ماحس

وقوله على ان فيه غفولا عن التوجيه لما عرفت ان هذا السؤال كلام على المقدمة القائلة ان الايمان هو التصديق
لا على قولهم ان الاسلام لا ينفك عن الايمان الذي هو التصديق كما توهم ذلك القائل حتى اجاب بان
الحديث يدل على عدم انفكاك الاسلام عن التصديق فلا يرد السؤال على المشايخ اي السؤال بان
الحديث يدل على انفكاك الاسلام بناء على ان الاسلام هو الاعمال والاعمال توجد بدون التصديق وهذا
حاصل السؤال الثاني الذي ذكره الشارح رح بقوله كان يسئل قوله عم الى قال الشارح رح بل مثل قولك انا زاهد ان شاء الله
اي فان كل واحد من الايمان والزهد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويتصور البقاء عليه في العاقبة
والمآل ويحصل به تزكية النفس والاعجاب قال وذهب بعض المحققين حاصل كلامه ان قوله امر خفي للعبد
الذي حصل له هذا الايمان المنوط به النجاة وذلك لانه يحتمل ان يحصل له شيء من المعارضات كاتباع الهوى
والشيطان والخطأ العقلي ونحو ذلك فيحتمل عنده ان لا يحصل له هذا الايمان ذكر في التاتارخانية وينبغي
للمسلم ان يتعوذ ذكر هذا الدعاء صباحا ومساء فانه سبب للنجاة عن هذه الورطة لوعد النبي صلعم
ذلك والدعاء هذا اللهم اني اعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم
انك انت علام الغيوب قوله وعند الجزم بحصوله اي لو فرض حصول الجزم بحصول الايمان المنوط
به النجاة فلا يحصل الامن من ان يشوبه شيء من معارضات النجاة اذ يحتمل ان يحصل في الاستقبال شيء من
المعارضات نعوذ بالله من ذلك قوله وهذا قريب اي ما ذهب اليه بعض المحققين قريب الى الطبع
مقبول عند العقل لكنه مخالف لما يدعيه القوم من الاجماع ولعل المراد من الاجماع اتفاق الاكثرين كما ذكره
في شرح المقاصد والا فكثير من السلف ذهبوا الى ان الايمان يدخله الاستثناء على ما ذكر في شرح المقاصد ايضا
قال بناء على ان العبرة في الايمان والكفر يعني ان المنجي والمردي لا بمعنى ان الايمان الحالي ليس بايمان
والكفر ليس بكفر وهو معنى قولهم السعيد من سعد في بطن امه ان السعادة المعتد بها من علم الله انه يختم
بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزم من هذا ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات
على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط هذا كلامه قوله يعني ان المنجي والمردي يعني ان الايمان
الحاصل في الخاتمة هو المنجي والكفر الحاصل في الخاتمة هو المهلك قوله لا بمعنى ان ايمان الحال الخ لا يخفى
عليك ان هذا الكلام ينبغي ان يذكر قبل ذكر قول الشارح رح والحق انه يحتمل الخ بل المناسب في هذا المقام
ان يقال ان ايمان الحال وان كان ايمانا صورة لكنه ليس بايمان حقيقة بحسب حكم الشرع
وكذا كفر الحال فانه وان كان كفرا صورة لكنه ليس بكفر حقيقة بحسب حكم الشرع لان العبرة في الايمان
والكفر بالخاتمة والمفروض انهما مخالفة للحال ولا عبرة لما وقع في الحال قوله ان السعادة المعتد بها
يعني ان موصوف السعادة المعتد بها هو من علم الله الخ وذكر في شرح المقاصد ان السعيد الذي يعتد
بسعادته من علم الله ان يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة قوله فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط
لعل الخصم يقول لا نم انه يحتمل السقوط فان تصديق المشرك اذا مات على الايمان يكون في حكم الثابت
في حال الشرك لان هذا الشرك جعله الشارح رح في حكم العدم فكان ذلك التصديق لم يطرأ عليه ما يضاده
فلم يحتمل السقوط حكما في حال النوم والغفلة فتأمل قال الشارح رح والحق انه لا خلاف بين ما ذكره بعض
الاشاعرة وبين ما ذكره المص اذ يمكن التطبيق بينهما كما عرفت قال بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه اي

ان يرجح جانب الوقوع قوله اي يرجح جانب الوقوع ظاهر كلامه يشعر بان الترجيح لا يصل الى حد الوجوب لكن السيد الشريف
قد صرح في بعض المواضع ان ترجيح جانب الوقوع لا يتصور بدون وجوب الوقوع وان مجرد الاولوية التي لا تنتهي
الى حد الوجوب لا يكفي في وجود الشيء فالاولى ان يقال ان قضية الحكمة يقتضيه اي توجبه لكن رعاية الحكمة ليست
امرا واجبا عليه تعالى بل هي امر عادي لا يجب عليه تعالى ما هو مقتضى الحكمة وموجبه ويؤيد ما ذكرناه قوله في شرح المقاصد
والحق ان تعليل بعض الافعال بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك
والنصوص شاهدة ايضا بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون قوله من احتمال الحكمة الخفية
في الترك اي ترك ارسال الرسل قوله واستحسانه بان وجود الحكمة في ارسال الرسل امر ضروري من الامور الضرورية العادية
المشاهدة فيما بين الناس وكذا عدم احتمال الحكمة الخفية في الترك به تنتهي ايضا ببداهة ثبوت ضد ذلك فافهم
قوله مستغن عن هذا التوجيه يعني التوجيه الذي ذكره الشارح رح بقوله لا ان الارسال واجب بمعنى ان قضية
الحكمة تقتضيه قوله ولعل وجه الاستغناء ان كلام المص هو انه يمكن ان يقال ان في ارسال الرسل حكمة ومنفعة مترتبة
مترتبة عليه بدون تعليله بالحكمة الموجبة له والمرجحة له فتامل قال وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه عم بين لهم
قوله من امر الدنيا والدين وذلك لان حال المكلفين ههنا كحال قوم كانوا في السفر وقد توجه لهم طريقان
احدهما طريق مستقيم موصل الى ما هو المقصد مع انه لا خوف فيه اصلا والاخر طريق غير مستقيم ولا يوصل الى المطلوب
مع ان فيه مهلكات كثيرة لا يعد ولا يحصى ولا شك ان بيان الطريق الاول رحمة لهؤلاء القوم سواء
ذهبوا اليه او لم يذهبوا اليه بل ذهبوا الى الطريق الثاني قوله لا يناسب سوق هذا المقام لان
سوقه يقتضي ان يكون ارسال الرسل رحمة انما هو باعتبار بيان امر الدنيا والدين لا باعتبار انهم آمنوا
عن الخسف والمسخ فلهذا قال الشارح رح فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك قال
وهي امر يظهر على خلاف العادة قبل لا بد قوله بان ذكر التحدي مشعر بان مشعر بقيد موافقة الدعوى فان معنى
التحدي طلب المعارضة فيما جعله شاهد الدعوى وتعجيز الغير من الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا نازعته
للغلبة وتحدت القراء اي اقرأ كذا في شرح المقاصد قوله وقد مر في صدر الكتاب اي في بيان خبر
الرسول الثابت رسالته بالمعجزة قال الشارح رح فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول
العلم القطعي قوله وذلك لان معنى احتمال النقيض في صورة الممكن بالامكان الذاتي هو انا لو فرضنا وقوع
النقيض لم يلزم منه محال اذ الممكن قابل للنقيضين على سبيل ومعنى احتمال النقيض في صورة العلم هو
ان يكون متعلق العلم محتملا لان يحكم فيه العالم به حكما متعلقا بنقيضه ومنشأ هذا الاحتمال ضعف العلم
ثم ان وجود الاحتمال الاول لا يستلزم وجود الاحتمال الثاني كما في صورة العلوم القطعية العادية
في مثل قولنا النار حارة وان جبل احد لا ينقلب الآن ذهبا فان الاحتمال الاول ثابت ههنا دون الاحتمال
الثاني كما لا يخفى قال عليه السلام قدام ونهي اما الامر الخ قوله ذكر في المواقف قال في شرح المواقف كيف يدعى
انه عم في الجنة ولا امة هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك
القصة كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه قال كلمة ثم للتراخي والمهلة فكانت هذه القصة قبل
النبوة قوله لم لا يكفي جوابا انه هذا كلام على السند الاخص فلا عبرة به قوله وذلك لان حاصل الاعتراض
هو ان يقال لا نم انه عم كان نبيا في الجنة اذ لا امة له هناك وهو سند المنع قال

لم يكن في زمنه نبي آخر فتكون الامر له قوله وامر آدم كذلك اي امره عم كان لاجل التبليغ الى حوا وهذا
القدر كاف في اصل النبوة ثم الجواب انما يكون مقبولا اذا لم يجب قوله لانه قد امر عم ام موسى سند المنع
بل جعله معارضة واما اذا جعل سندا للمنع بان يقال لا نم ان الامر بلا واسطة يستلزم النبوة لم لا يجوز ان امر آدم
كامر ام موسى عم فلا يفيد هذا الجواب اذ لا يسقط به المنع كما لا يخفى قال وقد يستدل ارباب البصائر مبنى الاستدلال
قوله مبنى الاستدلال الاول وهو قول الش رح فلانه ادعى النبوة الخ قوله على التفتيش اشارة الى قوله
واظهر كلام الله تعالى الخ قوله والاحكام اشارة الى قوله نقل عنه من الامور الخارقة الخ قوله ومبنى الاستدلال الثاني وهو
احدهما ما تواتر الخ قوله بالعصا اي بفتح الميم الثاني قوله على وجه متعلق بقوله تكميل وحاصل هذا الاستدلال الثاني هو انه ثم
قد جاء اصناف الكمالات العلمية والعملية على وجه لا يتصور في غير جنس النبي عم اصلا قوله ومبنى الاستدلال الثالث
وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر الخ قوله على ذلك الوجه متعلق بقوله تكميل بالكسر اي بكسر الميم الثاني يعني انه عم
مكمل الناس على وجه لا يتصور في غير جنس النبي عم اصلا قال الشارح رح وقد دل كلامه وكلام الله تعالى ذكره في شرح المقاصد
والدين على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين وهو انه عم ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل اصلا واظهر المعجزة
على وفقه وان كان به المعجزة فيظهر بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس
اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الآية ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره
على الدين كله قال لكنه تابع لمحمد عم وما روي ان عيسى عم الخ قوله وما روي ان عيسى عم هذا معارضة على
المعارضة المذكورة في الشرح وذلك لان قوله فان قيل قد ورد معارضة على كونه عم خاتم الانبياء وان
شرعه لا يكون منسوخا ابدا فهذا المروي عن عيسى عم يكون معارضة على المعارضة الاولى ويجوز ان يكون
كل واحد منهما نقضا اجماليا قوله بانتهاء شرعه هذا الحكم يعني انتهاء وجوب قبول الجزية برفع
الجزية عن الكفار وعدم القبول منهم الا الاسلام روي انه عم قال ان عيسى عم ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب
ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويزيد في الحلال اي يتزوج امرأة بعد نزوله فيكون هذا زيادة له في الحلال
اذ لم يتزوج قبل ذلك قوله لانتهاء علته وهو انقطاع الرغبة في المال لقرب القيمة وكثرة الاموال
التي لا صاحب لها حتى لا يقبلها احد كما ورد في الحديث قوله كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب
ذكر في التاتارخانية واما مؤلفة القلوب فهم قوم من المشركين كان رسول الله عم يعطيهم شيئا تاليفا لهم
حين كان بالمسلمين ضعف وبالكفار قوة وبعد رسول الله عم سقط ذلك لوقوع الاستغناء
عن تاليفهم لما كثر اهل الاسلام وقوي حالهم قال على تقدير اشتماله على جميع الخ قوله مثل العقل اي
مثل ان يكون الراوي عاقلا وضابطا لما رواه وموصوفا بالعدالة والاسلام ولا يكون مطعونا في
امور الدنيا والدين قال اما عمدا فبالاجماع اي الكذب عمدا الخ قوله بامر الشرايع واما الكذب فيما عدا
الشرايع فالظاهر انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذي يأتي ذكره قوله لو جاز اي لو جاز على
الانبياء التقول والافتراء في الشرايع لادى ذلك الى ابطال دلالة المعجزة وانه محال عادة
اذ القول بانه محال عقلا يكون مبنيا على القول بالقبح العقلي وانه ليس مذهب اهل السنة قوله
وهكذا في السهو اذ لو جاز الكذب وان كان بطريق السهو في تبليغ الاحكام الشرعية لكان قدحا في دلالة
المعجزة ايضا وهذا ايضا ممتنع قوله قال القاضي اي ابو بكر الباقلاني قوله واما ما كان بلا

بلا عمد اي واما ما كان من قبيل السهو والنسيان فلا دلالة للمعجزة على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقص في دلالة
المعجزة هذه والمعتمد ههنا هو اجماع المسلمين على عدم وقوع الكذب للنبي عم في الاحكام الشرعية مطلقا قال
وفي عصمتهم عن سائر الذنوب يعني به ما سوى الخ يريد ان الكذب في غير الاحكام التبليغية يكون كسائر الذنوب
على التفصيل الذي ذكره الش رح ههنا قال او العقل وهو مذهب المعتزلة قالوا صدوره الخ قال بعض الافاضل
ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور عقلا ويستلزم الفاسد فاسد قوله قال بعضهم ان صدور الكبيرة يورث
ظلمة القلب فيؤدي الى النفرة كما ورد في الحديث سواء ظهر للناس او لم يظهر قال جوزوا اظهار الكفر
قوله اولى الاوقات الخ وذلك لحصول الضعف بسبب قلة الموافق او عدم الموافق بالكلية قوله باعلام من الله تعالى
كقوله تعالى لا تخافا انني معكما قوله تعالى والله يعصمك من الناس والا لكان يورد النقض بما روي ان الكفار
قتلوا بعض الانبياء عم ولم يظهر احد منهم الكفر تقية قال الشارح رح فمردود كما روي ان داود عم طمع
في امرأة اوريا فارسله الى الحرب ليموت فاجيب بان هذا افتراء الحشوية فلا عبرة به قال فمصروف عن ظاهره
اي بطريق ترك الخ قوله وحاصله ان قول الش رح والا فمحمول على ترك الاولى قد جعل مقابلا لقوله فمصروف عن ظاهره
مع ان الحمل على ترك الاولى كان قسما من اقسام الصرف عن الظاهر فيلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له
فاجاب المولى المحشي عن هذا الاعتراض بتوجيهين كما ترى وانت خبير بان مراد الش رح هو انه ان كان
بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره اي بطريق سلب الذنب عن الانبياء سواء نسب هذا الذنب الى غيرهم
او لم ينسب الى احد اصلا هذا ان امكن سلب الذنب عنهم بوجه من الوجوه والا اي وان لم يمكن سلب
سلب الذنب عنهم اصلا فهو محمول على ترك الاولى او على كونه قبل البعثة والاول كقوله تعالى عفا الله
عنك لم اذنت لهم فان هذا محمول على ترك الاولى والثاني كقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى فان هذا
محمول على كونه قبل البعثة ولما عرفت مراد الش رح ظهر لك ان ما ذكر من السؤال والجواب ساقط بالكلية
فتامل قال ولا شك ان خير الامة فيه منع لجواز ان يكون الخ قوله والامة والطريق والدين واحد معنى فلان لا امة له
اي لا دين له قوله تعالى كنتم خير امة اي خير اهل الدين كذا في الصحاح فقد دلت الآية الكريمة على ان امة
محمد عم خير الامم دينا فيكون هو عم خير الانبياء دينا وهذا معنى الفضيلة عم قوله واما قوله تعالى يجب
سهولة انقيادهم الى قوله وكثرة فذلك احتمال بعيد لا اصل له فلا عبرة به وان كان سندا للمنع
فان فرق الامم بسهولة الانقياد ووفور العقل وقوة الايمان اي التصديق القلبي وكثرة الاعمال
مشكل لا يخفى على احد قال لانه لا يدل على كونه افضل الخ قوله ومنه ما قيل اي لا نم بان المراد باولاد
آدم عم في العرف نوع الانسان نعم يراد في العرف من بني آدم نوع الانسان وكذا الامم قوله وهو المتبادر
ايضا قوله والاولى ان يستدل بقوله عم قد قال الش رح هذا الحديث في شرح المقاصد ثم قال
لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير من يونس بن متى تواضع منه اي هذا القول
تواضع من محمد عم قوله وقال في شرح المقاصد ايضا اجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد عم ثم اختلفوا
في الافضل بعده فقيل آدم وقيل نوح وقيل ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى صلوات الله عليهم اجمعين
قال الشارح رح والملائكة عباد الله تعالى قيل هم اجسام لطيفة نورانية يظهر في صورة مختلفة
ويقوى على افعال شاقة قال يدل صحة الاستثناء اذ الاصل الخ قوله هو الاتصال فالاستثناء

الخروج والاخراج لا يتصور بدون الدخول واما الاستثناء مجاز فيه فلا يصار اليه الا بضرورة و قوله
لم يثبتوا وله امرهم بالسجود ولكنه تعالى قد امرهم بالسجود حيث واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم و قوله يستغنى
امر الادنى بذا هم لانه اذا قدم الى المدينة رسول ملك من الملوك فأمر سلطان هذه المدينة اكابر هذه المدينة
واعاليها بان يستقبلوا ذلك الرسول ويعظموه غاية التعظيم ولم يأمر السلطان اصاغر هذه المدينة وادانيها
اصلا فيظهر ان الامر الاعلى لا يتضمن امر الادنى قال صح استثناؤه تغليبا في يكون الامر به والحاصل ان اسناد
الامر بالسجدة الى ابليس اسناد حقيقي لا مجازي وذلك لان ابليس قد وقع في جماعة امرهم الله تعالى بالسجدة
امرا حقيقيا ولا يلزم ان يكون اشخاص هذه الجماعة من جنس واحد كما لا يخفى واما اطلاق الملائكة
على تلك الجماعة فهو اطلاق مجازي مبني على التغليب كما بينه الشارح رح قال الشارح رح انهما ملكان يعني ذكر في
تفسير القاضي انهما ملكان انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين المعجزة وما روي
انهما مثلا بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامرأة يقال لها زهرة فحملتهما على المعاصي والشرك
ثم صعدت الى السماء بما تعلمت منهما فمحكي عن اليهود قوله يعلمان الناس اي يعلمان الناس ويقولان انما نحن ابتلاء من الله تعالى فمن يعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على الايمان
فلا تكفر وفيه دليل على ان تعلم السحر غير محظور وانما المنع من العمل به قال ماخوذ من بعض الحواشي قال وهو واحد
اي الكلام متحد قوله من حيث الاضافة الى الله تعالى فيكون متحدا باعتبار الدلالة على مدلول واحد
هو كلام الله تعالى وانت خبير بان مراد الشارح هو ان كلام الله تعالى شخص واحد لا تعدد فيه اصلا وانما
التعدد والتفاوت بين تلك الكتب في النظم المقروء لان في الصفة القائمة بذاته تعالى فهذه
الصفة القائمة بذاته تعالى يسمى قرآنا وانجيلا وتورية وزبورا باعتبارات مختلفة فافهم قال
اي ثابت بالخبر المشهور ويفهم منه ان المعراج من السماء ايضا مشهور قوله ثم الى ما شاء الله
من العلى معناه ثم من السماء الى العلى وهذا المعنى ثابت بالخبر المشهور واما انه الى الجنة او العرش
او طرف العالم على اختلاف الآراء فذلك بخبر الواحد كما ذكره الشارح قال واجيب بان المراد الرؤيا
بالعين وقد يجاب قوله رؤيا هزيمة الكفار ذكر في التيسير ان الملائكة قد نزلت في غزوة بدر
فرآهم المشركون فانهزموا حتى قتل هناك ابو جهل ونحوه من رؤساء الكفار قوله على قول المكذبين
فعلى هذا يكون اطلاق الرؤيا بالمعراج اطلاقا بطريق المشاكلة فان المكذبين لما قالوا المعراج هو
الرؤيا في المنام قال معاوية رض هو رؤيا صالحة اي هو معراج واقع في اليقظة معاينة وفي هذا الاطلاق
اطلاق وسخرية للمكذبين كما في قوله تعالى ان تسخروا منا فانه استهزاء وسخرية للمشركين قال والمعنى
ما فقد جسده والا وفي قوله ما فقد جسده اي ما فارق جسده عن روحه يعني ان المشهور
الثابت باجماع المسلمين هو ان المعراج الى السماء او الى الجنة انما يكون في الحشر بعد مفارقة الروح
عن الجسد فقالت عائشة رض ان هذا المعراج قد وقع لمحمد عم بدون مفارقة بدنه عن روحه
ثم ان هذا التوجيه اولى من القول بتكرر المعراج اذ لا يثبت له فضلا عن ان يجعل مبنى الجواب
قال يكون استدراجا ان واقع عرضه والا قوله دعاء لا عورا اي دعاءه وقت ادعائه
النبوة فوقع خلاف مراده كما ؞ وقد قبله ابو بكر الصديق رض في زمان خلافته قوله بل هو

بل هو سنة والحق ان الارهاص كان مندرجا في الكرامة وان مرتبة الانبياء قبل النبوة لا يكون ادنى من مرتبة الاولياء
وان الاستدراج كان مندرجا في الاهانة بالنظر الى العاقبة والمآل فان معنى الاستدراج هو ان يغتر به
الشيطان الى الفساد على التدريج حتى يعطيه سؤله موافقا ذلك الفساد غرضه تجربة او لم يوافق وعاقبة ذلك
كله الحسرة والندامة وانما لم يذكر السحر لانه امر خارق للعادة على ما سبق ذكره قال وايضا الكتاب ناطق
قوله وفيه بحث وعبارة شرح المقاصد هكذا وفيه سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تقيم
في دعوى النبوة بل لم يكن لذكرها علم بذلك ولذلك سأل ونحن لا نعني بالاجواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين
غير مقرون بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي ولا يضر تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته انتهى
وحاصله ان تلك الخوارق ليست معجزة كما عرفت فتعين انها كرامات هي غير المعجزة وقد ظهرت على يد من
لا يدعي النبوة من الصالحين فعلى هذا لا يضر تسميتها ارهاصات او معجزات ثم ان هذه التسمية لا ترفع
النزاع الحقيقي الواقع بيننا وبين المنكرين لكرامات الاولياء فانهم كانوا ينكرون بحصول نفس الخوارق
على يد غير النبي عم حتى زعموا ان الخوارق لو حصل على يد غير النبي عم يلزم الالتباس بين النبي وغيره على ما يأتي
وقوله يحتمل ان يكون امتناع هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه بدون الضرورة على ان الدليل على عدم كونه معجزة هو
هو عدم القصد الى التحدي كما عرفت قال بينا رجل يسوق واسلم ان بينا قوله من الظروف الزمانية جنس
ان واسلم ان كلمة بين لازم الاضافة وان الحاصل فيها الاضافة الى المفرد لكنها مع ما الكافة او مع
الف الاشباع يكون مضافة الى الجملة لان الاضافة الى الجملة كعدم الاضافة اصلا ولا يلزم ان يكون الجملة
اسمية كما زعمه بل قد يكون فعلية كما ذكره نجم الائمة قوله هو العامل اي الجواب هو العامل في بينا وبينما
كالعامل بينا نحن منتظرون الى زيد اتانا اي ما انتظرنا اليه فقد اتانا بين اوقات انتظارنا اليه وكذا الحال
في بينما قوله والا فالعامل معنى المفاجاة اي وان لم يتجرد الجواب عن كلمة المفاجاة فالعامل معنى المفاجاة
في بينا وبينما ففي الحديث المذكور تقول مثلا لما كان ذلك الرجل قد حمل على البقرة فاجاءه التفاتها
اليه اي فاجاءه التفاتها اليه بين اوقات حمله عليها وقس على هذا حال بينما قال فقال الناس اي عند حكاية
قوله عند حكاية النبي عم ظرف لما بعده وهو قوله قال الناس تعجبا قوله بعده تكلم متعلق قال الكتف
وقوله منه اي من الملك ثم ان الكرامة ههنا هي التي وقعت لذلك الرجل الذي كان يسوق
البقرة لانه قد سمع صوتها حين التفتت اليه ملك البقرة وسماع صوتها كرامة من الله تعالى قال اشار الى الجواب
اول حاصله قوله كرامة فعلى هذا يكون المعجزة كرامة لانه اعم مطلقا من الكرامة لان عدم ادعاء النبوة
شرط في الكرامة بخلاف المعجزة قوله صدر الكتاب اي في خبر الرسول من نوعي الخبر الصادق وحاصله
ان اطلاق المعجزة على الكرامات والارهاصات اطلاق مجازي من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه
واما المعجزة فهي مشروطة بان يكون ظاهرة على يد مدعي النبوة فالخوارق الظاهرة على يد غير النبي عم
لا يكون معجزة واطلاق المعجزة عليها بطريق التشبيه كما عرفت قال والاحسن ان يقال بعد الانبياء عم
قوله على احد هكذا وقع في شرح المقاصد وقد وقع في شرح المواقف رجل بدل قوله على احد لكن الحال
واحد فان كونه افضل من الرجال يستلزم كونه من النساء افضل لان جنس الرجال كان افضل
من جنس النساء عادة قوله ومثل هذا السؤال يعني انك اذا قلت لا رجل افضل من زيد

يفهم منه في العرف ان زيدا افضل من ساير الرجال وان كان ظاهر التركيب لا ينفي وجود المساوي
وقال عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وهذا الحديث ايضا يدل على انهما
افضل من ساير الامم واما كون ابي بكر افضل من عمر فلا نزاع فيه اراد البعدية الزمانية من عمه
صلعم لم يفد التفضيل على من مات قال بعض الافاضل المقصود هنا هو بيان التفاضيل فيما بين الخلفاء الاربعة
وانهم افضل الصحابة بعد موت نبينا وذلك لكثرة الخلاف بين اهل القبلة في تعيين افضلهم وفي حقية
خلافتهم حتى ادرجوا مباحث الامامة في علم الكلام مع انها من علم الفقه واما كون ابي بكر افضل جميع
سوى الائمة الثلاثة فهو مما لا نزاع فيه وقوله ينبغي ان يخصص النبي عم لا حاجة الى تخصيص النبي عم
لظهور حاله وقوله لم يفد التفضيل على ساير الامم قد عرفت انفا ان المقصود بيان حال الخلفاء اما
تفضيله على ساير الامم فيعلم من قوله تعالى كنتم خير امة وذلك لان ابا بكر رض خير هذه الامة وهذه الامة خير
من ساير الامم فابو بكر خير من ساير الامم وهو المطلوب لا بد من تخصيص عيسى عم قال بعض الفضلاء
انما خص عيسى عم لان حيوته ونزوله الى الارض واستقراره فوق الارض مرة قد ثبت بالاحاديث
الصحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره هكذا وذلك ان يقول مراد المص هو
ان من اتصف بالفضل الا زيد الحادث بعد نبينا هو ابو بكر رض فلا يرد التفضيل بالانبياء الاربعة المذكورين
لان فضلهم كان ثابتا قبل بعثة نبينا عم لم يفد التفضيل على التابعين اي صراحة وقوله والا
اي وان لم يكن المراد التفضيل صراحة بل كان المراد التفضيل مطلقا اي سواء كان صراحة او كناية
يلزم ان يكون قوله وكل بشر هو موجود على وجه الارض وقت وفات النبي عم مفيد التفضيل
على التابعين وذلك لان ابا بكر رض افضل من الصحابة الموجودين وقت وفاته عم وهم افضل من التابعين
فابو بكر رض افضل من التابعين بالطريق الاولى ولذا اشار الى هذا التوجيه قال الشارح رح والاحق وهو الحق
والصواب على هذا وجدنا السلف اي اكثر اهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل
ولا يخفى ان المراد من السلف هم الصحابة والتابعون دون المتاخرين الذين وقع الاختلاف فيما بينهم
واما البعض الذي ذهب الى تفضيل علي على عثمان والبعض الذي توقف فهؤلاء من المتاخرين روي
عن علي رض انه قال خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رض انه قال ان اراد الله بالناس
خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم هذا ماخوذ من شرح المواقف وذكر في المواقف انا
وجدنا السلف المراد بالسلف الصحابة والتابعون رض قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي رض وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في
ذلك القول وتفويض ما هو الحق الى الله تعالى فلا توقف جهته لان مرتب الدرجات في هذه فكذا
تواتر في حق علي رض هذا مذكور في شرح المقاصد وقد ذكر في شرح المواقف ولا سبيل الى الترجيح بكثرة
الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة واما الزيادة شرفها في نفسها
او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى وايضا جاز ان تتواتر الاخبار في فضائل
بعضهم دون بعض فلا قطع بالافضلية باعتبار الفضائل اصلا اجتمعوا يوم توفي بضم التاء
على صيغة المجهول فقوله بضم التاء يعني ان الجملة الفعلية في محل الجر على انه مضاف اليه للظرف

ويجوز ان يكون بفتح التاء وكسر الفاء على ان يكون مصدرا مضافا اليه للظرف وهو مضاف الى رسول الله
وقوله هذا الدين يعني دين محمد عم وقوله تواترا اي تواترا في اول الصباح الى سقيفة بني ساعدة وفي الصحاح
السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة وقال الشارح رح بعد المشاورة والمنازعة فيه اشارة الى ان
الاجماع بعد المشاورة والمنازعة يكون اتم واكمل من وقوع الاجماع بغتة قال بل عن خطا في الاجتهاد
قوله مع اعترافهم الخ والا لزم تضليل الصحابة وتفسيقهم وهو باطل قال علي رض اخواننا بغوا علينا
وليسوا كفرة ولا فسقة لما لهم من التاويل وسيجيء ذكر الاحاديث في شانهم وقوله شبهة
متعلق بقوله بغوا قال ولعل المراد الخلافة الكاملة الخ وهذا المعنى مغاير لما ذكره الشارح رح لان
ما هو ان الخلافة الكاملة على التوالي تكون ثلثين سنة وبعد ما قد يكون وقد لا يكون حاصل
قال لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث الخ قوله لا يجب علينا شرعا ولا يجب
علينا عقلا وانه لا يجب على احد لا شرعا ولا عقلا وقوله على طريق اهل الجاهلية الخ فان
العرب في زمان الجاهلية لم يكن لهم امام مطاع يقوم بالاحكام على الانصاف والانتصاف و
يبين لهم السنن والفرائض فمن لم يعرف امام زمانه مع انه في ظل الامانة فقد عاش عيش الجاهلية
فيموت ميتة جاهلية وقوله وقد يقال الخ هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه بلا ضرورة فيجب على الامة
كلهم لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب
بانه انما يلزم المعصية لو تركوه قوله والامة لا تجتمع لقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله
وقد يجاب الخ ورد هذا الجواب بان نصب الامام واجب على كل الامة من حيث هو كل ولا شك
ان عجز كل واحد لتسلط الجبابرة لا يستلزم عجز الكل من حيث هو كل ويمكن ان يقال ان الجبابرة
واعوانهم وان كانوا اقل عددا لكنهم اقوى واقدر من ساير احاد الامة الا يرى ان المتصرفين في
بلاد اهل الاسلام هم الملوك المتغلبة فيلزمهم ترك الواجب المقدور لهم بخلاف ساير احاد الامة
اذ لم يلزمهم ترك الواجب ولا الاجتماع على الضلالة اذ لا قدرة لهم على دفع المتغلبة ونصب الامام
الحق فان قيل لو لم يوجد احد صالح للامامة فلا يجب نصب الامام على احد قلنا ان من فروض الكفاية
ان يوجد احد صالح للامامة فان لم يوجد يلزم على الامة العصيان وترك الواجب قال الشارح رحمه الله
والامر مشكل اذ لم يتفق الامة بعد الخلفاء العباسية على ان يجدوا اماما قرشيا صالحا للامامة
فيلزم تضليلهم بسبب تركهم الواجب وقد عرفت انفا جوابه ورده وما يناسبهما وقوله محمد القائم
قد ذهب العلماء الى انه امام عادل من اولاد فاطمة رض يخلق الله تعالى متى شاء لنصرة الدين وهو يملك
سبع سنين ويملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما قال مع عدم القطع بعصمته الخ
قال بعض الافاضل قد ثبت باجماع امامة ابي بكر رض مع عدم الاجماع على انه واجب العصمة
فلو كانت العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته ايضا فكان وجوب
وجوب عصمته مقطوعا ايضا لكن لا قطع بوجوب عصمته فلم يكن شرطا وقد يقال ان قوله
مع عدم القطع بعصمته كناية عن عدم عصمته لكنه عبر عن عدم عصمته بذلك اللفظ رعاية للادب
واما عدم عصمته فلما روي ان ابا بكر رض كان يقول انا مسلم وقد قطع بذلك رح

وهو خلاف الشرع وظاهر ان القضاء بغير علم ذنب فلا يكون هو معصوما لكن امثال ذلك لا ينافي الامامة
ولا العدالة وانما ينافي العصمة فتامل   فغير المعصوم لا يلزم ان يكون الخ قوله وعدم العدم وجود
فكانه قال فغير من لا يكون مذنبا لا يلزم ان يكون مذنبا وانه تناقض ظاهر قوله ولا يخفى ان من ليس له
تلك الملكة الخ هذه تتمة الجواب يعني ان من لا يكون له تلك الملكة لا يلزمه ان يكون عاصيا مذنبا
فاللازم هو ان يقال ان غير تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا مذنبا فلا اشكال قال بعض الافاضل
ان تفسير العصمة بالملكة المذكورة لا يستقيم على اصل اهل السنة فالصواب في الجواب ان يقال ان غير المعصوم
ربما يكون مرتكبا للمعصية غير مسقطة للعدالة اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخلق الله الذنب في العبد
فاللازم من نفي العصمة هو نفي الذنب المسقط للعدالة دون نفي الذنب مطلقا قوله ثم ان
الظلم المطلق الخ اشارة الى الجواب الاخر عن قوله ان قلت والحق ان الظلم اعم من الظلم لنفسه والظلم لغيره
قوله وقد يجاب ايضا اي يجاب عن قول المخالف وغير المعصوم ظالم فلا ينال له عهد الامامة
لا يزيل المحنة اي التكليف الخ قوله سمي بها اي سمي التكليف بالمحنة او التكليف يمتحن الله عباده ويبلوهم
اي يختبرهم ويجربهم قال الله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا واما حكمة الامتحان والاختبار فهو مفوضة الى الله
ومعنى قوله العصمة لا تزيل المحنة هو ان عدم خلق الذنب في العبد لا يزيل كونه مكلفا كما ان عدم
خلق الطاعة فيه لا يزيل كونه مكلفا هذا هو المناسب على اصلنا واما على المعتزلة فالمناسب ان يقال
ان وجود الملكة المذكورة لا يزيل كونه مكلفا لان قدرة العبد واختياره باق عند وجود تلك الملكة
فلا يزول التكليف بوجودها   قوله غير لازم هو نصب الامام قد يجاب الخ الظاهر ان مراد
الشارح هو هذا المذكور في الحاشية اذ يمكن ان يقال ان عمر رض جعل الائمة الستة بمنزلة امام واحد
يختاروا واحدا بحيث لا يتجاوز الامامة عن واحد منهم ولا يقع المخالفة والمنازعة فيما بينهم
حتى ينصبوا واحدا منهم فلا اشكال في كلام الشارح ايضا   ولا ينعزل الامام بالفسق لا يقال الخ
قوله هو اي ابتداء وزماني بقاء اي يكون المعنى لا ينال عهدي الظالمين لا ابتداء ولا بقاء فلا
ينالهم الامامة اصلا قوله هو الاول اي فلا يلزم من نفي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر نفي هذا
وهو الباقي قوله على ان صيغ الافعال للحدوث اي لو سلم ان مدلول الفعل هو الوصول بمعنى
الحاصل بالمصدر لكنه صيغة الفعل ينبغي ان يكون للحدوث فيكون المعنى لا يحدث الوصول بمعنى
الحاصل بالمصدر للظالمين وهذا لا ينافي بقاءه فيمن لم يكن ظالما وقت حدوثه ثم صار ظالما وقت
بقائه هذا وقد عرفت ان المختار هو ان يحمل العهد على عهد النبوة لا على عهد الامامة فلا يتوجه السؤال
اصلا   ره والسلف كانوا ينقادون لهم اي كان ذلك اجماعا من السلف على صحة امامة
اهل الجور والفسق لا يقال انهم كانوا ينقادون لهم عن عجز واضطرار لا عن قدرة واختيار
فلا يكون انقياد السلف دليلا على صحة امامة اهل الجور والفسق لانا نقول صحة اقامة الجمع
والاعياد باذنهم دليل على صحة امامتهم   ولان العصمة ليست بشرط ابتداء ثم وعليه الخ
اذ المطلوب لا يثبت اشتراط عدم الفسق يعني ان عدم اشتراط تلك الملكة لا يدل على عدم اشتراط
عدم الفسق مع ان المط هو عدم اشتراط عدم الفسق ويمكن ان يقال لو فرضنا انتفاء تلك

تلك الملكة عن الامام كان يتسلط عليه القوى الغضبية والشهوية عادة فيفسق عادة فاذا لم يكن تلك الملكة
شرطا يلزم ان لا يكون عدم الفسق شرطا ايضا وهو المط واما عدم فسق الائمة الراشدين فذلك لوجود
تلك الملكة فيهم قوله قالوا اشتراطه سند لقوله ممنوع قلت انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام الخ
وهو مذكور في شرح المقاصد قوله وان كانت من الفقه قال في شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث
الامامة اليق بعلم الفروع لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة
من فروض الكفاية ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية قوله ادرجت
في تعريفه اي تعريف علم الكلام وهو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية
على ما ذكر في شرح المقاصد ثم ان الاحكام المتعلقة بامامة الخلفاء الراشدين قد كانت من مسائل الفقه
في زمانهم لان المقصود العمل المتعلق بامامتهم وبعد انقراضهم كانت من مسائل الكلام لان المقصود
هو الاعتقاد المتعلق بامامتهم وافضليتهم وساير احكامهم   ولا نصيفه هو مكيال الخ قوله
مكيال مخصوص اي هو مكيال يكون ادنى في القدر من المد والمد هو نصف الصاع وقيل هو ربع الصاع
قوله والضمير لاحدهم يعني ان الضمير المجرور في نصيفه راجع الى قوله احدهم قوله والضمير للمد
اي هو راجع الى المد ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا لا يبلغ ثوابه ثواب انفاق
احد من اصحابي مدا ولا نصفا منه وذلك لان انفاقهم كان في وقت الضرورة وضيق الحال في نصرة
النبي عم وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك معدوم بعده عم   فبحبي احبهم الخ
قوله اي فاحبهم بمحبتي فيه اشارة الى ان الحب بمعنى المحبة وهو مضاف الى المفعول وان الباء الجارة
متعلقة بما بعدها وهو قوله احبهم والضمير المستتر في احبهم راجع الى من الموصول والباء الجارة اما
للسببية او للملابسة اي بسبب حبي او ملتبسا بحبي وكذا الكلام في قوله فببغضي ابغضهم
فيما انه يعلم الخ قوله في خصوصيات الاشخاص كالمنافق المعين مثلا قوله كاكل الربوا
وذلك مثل ان يقال لعن الله اكل الربوا لعن الله محدث رسالتكم لعن الله الخارج على السلطان قوله
فلا اي فلا يجوز يعني يجوز لغير النبي عم ان يلعن هؤلاء الموصوفين بتلك الصفات فان ذلك اللعن
في الحقيقة ليس بلعن على احد بل هو نهي عن الاتصاف بتلك الافعال القبيحة بخلاف اللعن على
شخص معين فانه مخصوص بالنبي عم   ولا يبلغ الولي درجة الخ وانما كان من مقاصد الفن لان المقصود
منه الاعتقاد دون العمل وانما ذكره هاهنا ولم يذكر في اثناء مباحث النبوة لانه ليس من مهمات
هذا الفن وان كان من الفن ونظيره ما سيأتي من قوله المعدوم ليس بشيء والله تعالى يجيب الدعوات
ويقضي الحاجات وان خروج الدجال حق وقد اشار الشارح الى وجه ذكر هذا في اثناء مسائل الفروع
حيث قال حال التنبيه على نبذ من المسائل سواء كان من الفروع الفقهية او غيرها من الجزئيات المتعلقة
بالعقائد   فمعناه انه عصمه الخ وقد قيل ان عدم لحوق ضرر الذنب بان يغفر الله بفضله
ورحمته لا يستلزم سقوط التكليف عنه كما في المذنب المغفور وانت خبير بانه تعالى لو غفر كل
ذنب العبد الذي احبه يلزمه سقوط التكليف عنه فان المفروض ان كل ذنب حاصل منه فهو
مغفور ولا يضره ذنب اصلا هذا خلف   لا يقال هذه ليست من النص في مال الحكم الخ

نحو قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ومثال المفسر نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ومثال النص والظاهر نحو
قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فانه ظاهر في حل النساء نص في العدد لان الحل قد علم في غير هذه الآية فيكون الكلام
مسوقا للعدد فهو نص في العدد ومثال الخفي نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان هذه الآية
خفية في النباش لاختصاصه باسم آخر وهو لفظ النباش فلهذا لا يقطع يده ومثال المشكل نحو قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا واوقع الاشكال في الفم فانه ظاهر من وجه لكن يمكن ادراكه بالتأمل ومثال المجمل
نحو آية الربوا اذ لم يعلم ان المراد اي فضل وقد بين عم الربوا في الاشياء الستة فاحتيج الى الطلب
والتأمل ومثال المتشابه كالمقطعات في اوائل السور وكاليد والوجه ونحوهما تم الكلام من التوضيح
اذا ثبت كونها معصية الخ قوله ولم يكن المستحل متأولا هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو
ان يقال ان دلائل حدوث العالم كافرا فان كون هذا الانكار معصية لم يثبت بدليل قطعي لكن الانكار
بحدوث العالم كفر قطعا فاجاب بان ههنا قيدا آخر وهو ان لا يكون التأويل في ضروريات الدين
ولا شك ان حدوث العالم من ضروريات الدين ولا اعتبار لتأويل الفلاسفة لكونه مخالفا
لما هو من ضروريات الدين هذا وانت خبير بان لفظ غير في قوله غير ضروريات الدين ينبغي ان يكون
مستدركة ثم ان كون حدوث العالم من ضروريات الدين هو اقوى دلائل حدوث العالم
مع انه لا يقبل التأويل اصلا فعلى هذا يكون انكار حدوث العالم من قبيل المعصية التي ثبت كونها
معصية بالدليل القطعي الذي هو كون حدوث العالم من ضروريات الدين فلا حاجة
الى قوله ولم يخرج المستحل متأولا لان اقوى الدلائل لا يقبل التأويل كما عرفت قوله واما كفر
منكره ففيه خلاف ذكر في التوضيح ان الاجماع على مراتب اجماع الصحابة رض ثم اجماع من
بعدهم فيما لم يرو خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا هو الاجماع المختلف فيه
وقال الخ في التلويح فالمرتبة الاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحدها والثانية بمنزلة
الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحدها لما فيه من الاختلاف هذا كلامهما فمن ذلك
يعلم ان لا خلاف في الاجماع القطعي وانما الخلاف في غير القطعي   موافقة للحكمة اي الخ
قوله اي في حد ذاتها الخ يعني ان حكمة حرمة الزنا يكون في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال
الاشخاص والازمان بخلاف حكمة حرمة مثل الخمر فانها ليست ذاتية اذ هي تتبدل بتبدل الازمان
والاشخاص حيث كان الخمر حلالا للامم السابقة هذا وانت خبير بان القول بالحرمة الذاتية اللازمة
للشيء او بالحكمة الذاتية كذلك يكون تركا لمذهب اهل السنة من ان حسن الاشياء وقبحها
لا يكون ذاتيا لها فالصواب ان يقال ان الحكمة في حرمة الزنا كانت مطردة في جميع الاوقات
والازمان فمن اراد الخروج عن هذه الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى بما ليس بحكمة اصلا فكانه
قال ما فعل الله تعالى في جميع الاشخاص والازمان ليس كما ينبغي بالبت الله تعالى ان يفعل خلاف
ذلك الفعل وهذا القول كفر وضلال بخلاف الحكمة في حرمة مثل الخمر فانها ليست مطردة في
جميع الازمان والاشخاص كما عرفت آنفا فمن اراد الخروج عن الحكمة التي وقعت في زماننا فقد
اراد ان يحكم الله تعالى ما كانت حكمة في الازمنة السابقة وهذا وان كان جائز حكمة لكنه دخول

دخول في حكمة اخرى فلا يلزم الكفر   فان قيل الجزم بان العاصي يكون الخ يعني ان معتزليا
اذا عصى يلزم ان يكون كافرا لانه جازم بان هذا العصيان موجب للنار ابدا فيكون آيسا
من روح الله ولا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وكذا الكلام في انه اذا كان مطيعا
يلزم ان يكون آمنا بناء على ان طاعته موجبة للجنة في زعمه فيكون كافرا ايضا   ومن
قواعد اهل السنة الخ معنى هذه من الخ قوله ان يكفر في المسائل الاجتهادية والحق انه يكفر في المسائل
الاجتهادية ايضا اذا خالف الاجماع القطعي على ما نقلنا من التلويح كما عرفت وقوله فلا احتياج
اشارة الى الجواب عن قول الشارح والجمع بين قولهم الى قوله مشكل   واعلم انه قد ذكر في المواقف ان
جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة وقد ذكر في كتب الفقه ان سب الشيخين كفر
وكذا انكار امامتهما كفر ولا شك ان امثال هذه المسائل مقبولة بين جمهور المسلمين فالجمع بين القولين
المذكورين مشكل   ومطالعة علم الغيب الخ يعني ان المطالعة ههنا ليست بمعنى المشاهدة حتى ينافي
القاء الجن فان مشاهدة الغيب لا يحتاج الى القاء الجن بل المطالعة ههنا بمعنى الاطلاع ويجوز ان
يحتاج الاطلاع على الغيب الى القاء الجن   ان له ذاتيا من الجن قاله الخ قوله رئي على وزن فعيل
اي هو بفتح الراء وكسر الهمزة وتشديد الياء وهو ههنا بمعنى المصدر كما ذكره ويجوز ان يكون بمعنى الفاعل يعني ان
له رئيا من الجن ومطلعا على الاخبار وقوله وهو اسم يعني انه تابعه اسم لجنس هو قريب من الجن فالياء
فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية   فقال انك من المنظرين وهذا اجابة وفيه بحث الخ قوله وفيه بحث
اجيب عنه بان ترتيبه على دعائه يابى ما ذكره المحشي مع ان كونه من المنظرين قد وقع بالقاء في قوله تعالى فانك
من المنظرين يعني ان قوله عم دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب   اسيد الغفاري الخ قيل ان
اسيد تصغير من اسد الرجل بالكسر اي صار كالاسد في اخلاقه وغفار ابو قبيلة من كنانة واما حذيفة
فهو بضم الحاء المهملة وفتح الذال المعجمة وفتح الفاء تصغير حذفة وهي واحدة الحذف وهي في الاصل
غنم سود صغار   خسف بالمشرق الخ وفي الصحاح خسف الله به الارض اي غاب به فيها اي في الارض
وغور كل شيء قعره وغار الماء يغور غورا اي سفل في الارض   والضمير للحكومة والقضاء الخ قوله   اذ لو كان بالوحي الخ
فحكم داود عم وهذا الحكم وقع بالاجتهاد ولا بالوحي لما جاز اعتراض سليمان عم ولما جاز رجوع داود عم
وقوله غير هذا ارفق مقول لقوله فقال سليمان وقوله لكن ما فهمه سليمان احق يعني ان كل واحد من الحكمين
حق لا خطأ فيه لكن ما فهمه سليمان احق واولى وانما اعترض على داود بناء على انه ترك الاولى هذا ويمكن ان
يقال ان قول داود عم القضاء ما قضيت ثم رجوعه عن حكم الاول بعد قضائه به يدل دلالة ظاهرة
على ان الحكم الاول وقع عن خطاء اذ لا يرجع القاضي عن حكمه الا اذا اخطاء في حكمه الاول لا سيما
اذا كان نبيا وقد حكم بذلك فكيف يرجع عنه بدون الخطاء واما قول سليمان عم غير هذا ارفق فذلك
تنبيه على خطاء الحكم الاول مع رعاية الادب هناك فلذا لم يقل غير هذا اصوب   وقد اجمعوا على
ان الحج اعترض عليه الخ قوله اعترض عليه اعلم ان حاصل الوصية الثالثة هو ان يقال الحكم الثابت بالقياس
هو حكم ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا بالنص صريحا وكل حكم ثابت بالنص فهو واحد لا غير بالاجماع
ينتج ان الحكم الثابت بالقياس واحد لا غير بالاجماع وهو المطلوب وحاصل الاعتراض المذكور هو ان يقال ان

ان صورة الدليل المذكور هكذا الحكم الثابت بالقياس حكم اجتهادي ثابت بالاجتهاد وكل حكم غير اجتهادي فهو واحد
لا غير وهذا الدليل لا ينتج اصلا اذ لم يتكرر الحد الاوسط وهذا معنى قوله ولا تقريب ويمكن ان يقال جاز ان يكون
بعض الاحكام اجتهادية باعتبار ثبوتها بالقياس وغير اجتهادية ايضا باعتبار ثبوتها بالنص ويكون ما نحن
بصدده من هذا القبيل فلا يرد الاعتراض المذكور وانت خبير بان هذا الجواب مبني على ان القياس
مظهر لا مثبت لكن الخصم ينكره وقد اعترض عليه الشارح رح في التلويح حيث قال وفيه نظر لان القياس
عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة
الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق وتعدده جار في الجميع ولا اجماع
على اتحاد الحق الا فيما اذا لم يقع فيه خلاف انتهى والمراد من الخصم ههنا هو المعتزلة فانهم قالوا الاحكام
[illegible] في المسائل الاجتهادية قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد فيكون كل مجتهد مصيبا
واستدلوا عليه بوجوه منها انهم قالوا اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصيب في امر القبلة والحق
فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق لا تفرقة في العمومات اعترض عليه رح وحاصله
لا يتصور على الخصم فان الحكم الاجتهادي عنده مباين للحكم الغير الاجتهادي والعمومات انما ورد
في الاحكام الغير الاجتهادية ولا تجري في الاحكام الاجتهادية اصلا قال في التلويح يلزم الجمع بين المتنافيين
بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى رجل عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا
وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله
على شيء منهما وقوله حنفيا وشافعيا بدل عن المجتهدين اي قوله مجتهدين مفعول قوله
استفتى وهذا الكلام ايضا لا يصلح للالزام اذ للخصم ان يقول كل واحد من المذهبين حق بالنسبة الى متحصله
ويجب على ذلك الرجل العاصي ان يلتزم احد المذهبين لكنه بعد التقليد ان اختار مذهب الحرمة
فيكون حراما في نفس الامر بالنسبة اليه وان اختار مذهب الحل فيكون حلالا في نفس الامر بالنسبة اليه
ايضا رح بل بالضرورة اي بالضرورة الدينية حتى لا يحتاج في دين الاسلام الى بيان ودليل
فلوجوه الاول انه قيل لعل الحكمة في الامر بالسجود لادم عم هو اظهار ما في قلوبهم من الاخلاق الردية والمرضية
كالكبر والعصبية والحسد في ابليس وكالتسليم والانقياد في سائر الملائكة وذلك انما يظهر بامر الاكمل
او المساوي بالسجود للمفضول او المساوي اجيب بان قوله رح على وجه التعظيم والتكريم لمجرد دفع
الاعتراض المذكور لان قوله نص حكاية كرمت علي يدل على ان الامر بالسجود كان بسبب تكريم الله تع
لادم على الملائكة فيكون الامر بالسجود تفضيلا لادم على الملائكة فيكون الامر بالسجود تفضيلا لادم على الملائكة
وهو المطلوب ههنا بحث وهو ان الوجهين الاولين يدلان على تفضيل ادم قبل الخروج من الجنة و
لا يدلان على تفضيله بعد الخروج من الجنة فلا يفيدان تفضيل رسل البشر فتامل وقد خص من ذلك
قوله فيفيد تفضيل الرسل فقط اذ يكون المعنى ان الله اصطفى الانبياء من ال ابرهيم وال عمران على العالمين
فلا يفيد الا تفضيل الرسل ولم يدل على تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله ويفيد تفضيل الرسل
والعامة على عامة الملائكة اذ يكون المعنى ان الله اصطفى ال ابرهيم وال عمران على العالمين من غير
رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة قوله الى شط النهر اي جانب النهر وطرفه

وطرفه هذا والحق ان الخصوص ينبغي ان يكون واقعا في كل واحد من الاول والثاني على ما اشار اليه رح وذلك
لان حاصل كلامه ان الاية الكريمة بظاهرها يدل على تفضيل ال ابرهيم على العالمين مع ان ال ابرهيم عوام البشر
وفي العالمين رسل الملائكة فينبغي ان يخص من الاول عوام البشر ومن الثاني رسل الملائكة حتى يخرج من الاية
تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة والقرينة على ذلك هو الاجماع على ما ذكره الشارح رح فبقيت الاية على عمومها
لما سوى ذلك المخصوص بعد تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة ثم ان العام اذا خص منه البعض كان
للظن فيما عداه لكن الظن يكون كافيا لنا ههنا فانا لا ندعي اليقين في هذه المسئلة كما لا ندعي اليقين في كثير
من المسائل الباقية المذكورة فيما واخر هذا الكتاب اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل لهم
قوله احمزها اي اشقها قيل الحديث محمول على ما اذا كان كل واحد من العملين مجانسا للاخر ومساويا له
في المصلحة وكان لاحدهما اشق من الاخر فالاشق منهما افضل من الاخر الذي دون الاول في المشقة مثلا اذا كان
صوم احد الرجلين اشق من صوم الاخر فالصوم الاول افضل وكذا الحال في القيام والقعود والحج والجهاد ونحو ذلك
فان الاشق من كل واحد منهما افضل من الاخر الذي هو دونه مما هو من جنسه ومساو له في المصالح قوله
يضمحل فضل العمل اي عمل البشر وذلك لان عبادات الملائكة اكثر عددا وادوم زمانا واقوى وجودا من
عبادات البشر بحيث يكون عبادات البشر مضمحلة عند عبادات الملك كالقطرة بالنسبة الى البحر
قوله مما لا يقبل في حق الانبياء يعني ان الترجيح في الاعمال باعتبار الكثرة والدوام لا يفيد بل الترجيح
يكون باعتبار المشقة كما عرفت ولا شك ان عبادات الانبياء اشق بالنسبة اليهم من عبادات
الملائكة بالنسبة اليهم واما كون عبادات الملك اقوى وجودا من عبادات البشر فممنوع في الانبياء
فان عبادات الانبياء عليهم السلام كانت اقوى في الاخلاص وصدق النية وزيادة المشقة لا بد
لنفي ذلك من دليل فانا من وراء المنع قوله وبه يظهر اي وبهذا الجواب الذي ذكرناه يظهر ان
التوجيه الرابع كما لا ولى يفيد تفضيل الانبياء فقط ولا يفيد تفضيل العوام ولا يخفى ان حال
العوام يعرف بالمقايسة على حال الانبياء غاية ما في الباب ان حال العوام ادنى من حال الانبياء
في الاخلاص ونحوه قوله الفضل بيد الله اشارة الى ضعف الدلائل المذكورة وانها لا تفيد
القطع وان حصول الفضل مفوض الى مشية الله تع رح دون الكلامية فان الملائكة
عندنا ليست من قبيل الجواهر المجردة بل هؤلاء عندنا من قبيل الاجسام كما مر واما كون كمالاتهم بالفعل
بمعنى انه ليس لهم كمال متوقع اصلا فهم عندنا وكذا
كونهم عالمين بالكونين ماضيها
واتيها غير مسلم عندنا
الحمد لله على
ان وفقنا لاتمام
هذا الكتاب
تم

